

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL

— ABRIL

JUNIO, 1959

— NUM. 270

La formación integral de quienes aspiran al sacerdocio en los estados de perfección

Ocupanse de esta interesante materia la Const. *Sedes Sapientiae* de Pro XII, del 31 de mayo de 1956 (1), y los *Estatutos Generales* anejos a la misma, publicados por la Sagrada Congregación de Religiosos.

Dada su extensión —los Estatutos abarcan cincuenta y tres artículos, algunos de considerable amplitud—, nuestra labor, más bien que a explanar esos importantes documentos, habrá de ceñirse a recopilarlos, fijándonos principalmente en aquellos puntos que, por diversos motivos, juzgamos dignos de especial consideración.

Así en la Constitución como en los Estatutos encontramos un *complemento* y un *suplemento*, a lo establecido en el *Codex* respecto de la formación religiosa (cáns. 539-575) y clerical (587-591) de los individuos pertenecientes a Ordenes o Congregaciones religiosas —que forman el primer grupo de los estados jurídicos de perfección—, de los afiliados a las Sociedades de varones que viven en comunidad sin votos (cáns. 673-681) —quienes integran el segundo grupo de los referidos estados—, y a lo dispuesto en la Cons. *Provida Mater*, del 2 de febrero de 1947 (2), y en el Motu proprio *Primo feliciter*, del 12 de marzo de 1948 (3), en orden a los miembros de los Institutos

(1) AAS 48 (1956) 354-365.

(2) AAS 39 (1947) 114-124.

(3) AAS 40 (1948) 283-286.

seculares —que constituyen el tercer grupo de los estados de perfección reconocidos por la Iglesia—.

Esto, por lo que atañe al *complemento* de la legislación canónica en vigor hasta el presente. En cuanto al *suplemento* de la misma, lo hallamos en las prescripciones de la Constitución y de los Estatutos relativas a la formación apostólica o pastoral, y último perfeccionamiento o tercera probación.

Se complace el Papa en manifestar que la Santísima Virgen, como Trono que es de la sabiduría, Madre del Señor Dios de las ciencias y Reina de los Apóstoles, tiene sobrados títulos para ser Madre y Maestra de cuantos, atraídos por la divina gracia, abrazan los estados de perfección con el propósito de alistarse en la milicia sacerdotal y apostólica de Jesucristo; los cuales, para realizar convenientemente tan sublime vocación, necesitan acogerse a la que es Mediadora de todas las gracias y, a la vez, Madre y Reina del sacerdocio y apostolado católico.

Por lo que atañe a estos dos últimos elementos, la vida religiosa o de perfección atravesó tres etapas. En la primera, que comprende el monacato, eran muy contados los que se ordenaban de sacerdotes y ejercían el apostolado. En la segunda, surgieron los canónigos regulares, las Ordenes mendicantes y otras parecidas, cuyos miembros en su mayor parte ascendían al sacerdocio y se dedicaban al ministerio de la predicación, etc. Finalmente, se fundaron las Ordenes de clérigos regulares, a los que imitaron después muchas de las Congregaciones religiosas, algunas de las Sociedades que practicaban la vida común, y, por último, varios Institutos seculares, en los cuales han prevalecido dichos elementos.

Ahora bien, observa Pro XII, a nadie se le oculta que el clero religioso, para lograr su doble fin de una manera segura y conveniente, necesita normas sapientísimas que regulen su formación e instrucción religiosa, clerical y apostólica.

A esta necesidad proveyeron hasta nuestros días ampliamente en cada Instituto, sus propias constituciones o estatutos relativos a la formación de los jóvenes o a la reglamentación de sus estudios; aunque tampoco faltaban acerca de lo mismo algunas prescripciones y recomendaciones de la Santa Sede. Con todo, echábanse de menos, hace ya tiempo, algunas orde-

naciones generales, debidamente coordinadas y más completas, corroboradas por la Autoridad Apostólica, obligatorias para todos y dondequiera, a fin de que un asunto de tanta trascendencia y que tan íntima relación guarda con el bien de las almas, permanezca seguro y se vaya desarrollando y perfeccionando siempre de una manera conveniente y satisfactoria.

Esto requiere una vigilancia continua de la Sede Apostólica; ya que, así como los centros de formación clericales diocesanos, por su carácter público en la Iglesia, se hallan bajo el solícito cuidado y constante dirección de la misma, ejercido por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, de igual forma y por el mismo título las escuelas de los estados de perfección reconocidas y confirmadas por la Iglesia, son públicas y están sometidas a la Sagrada Congregación de Religiosos.

Alude luego el Papa a la Comisión especial creada en este Dicasterio, encargada de atender a los asuntos relacionados con la formación religiosa y clerical de los aspirantes, novicios y jóvenes profesos de los estados de perfección; la cual preparó algunos esquemas relativos a dicha materia, y los sometió a la aprobación pontificia.

Nunc igitur —agrega Su Santidad— non pauca edicimus Statuta, praemissis tamen quibusdam fundamentalibus principiis et normis de religiosa, clericali atque apostolica alumnorum institutione et formatione, semper et ab omnibus prae oculis habendis.

DOBLE ELEMENTO DE LA VOCACION DIVINA

En primer lugar —insiste Pro XII—, el fundamento de toda vida, ya sea religiosa, ya sacerdotal y apostólica, que se apellida vocación divina, está constituido por un doble elemento, a saber, uno divino, y el otro eclesiástico; lo cual no queremos que nadie eche en olvido. Por lo que al primero se refiere, la vocación divina, para quienes pretendan abrazar el estado religioso o el sacerdotal, es tan necesaria, que si falta, preciso es afirmar que falta igualmente el fundamento mismo sobre el cual ha de apoyarse todo el edificio.

Efectivamente, a los que Dios no llama, su gracia no los moverá ni ayudará. Por otra parte, si la verdadera vocación

para cualquier estado, en tanto se ha de llamar en cierto modo divina, en cuanto que Dios es el autor principal de todos los estados y de todas disposiciones y dones así naturales como sobrenaturales; cuánto más debemos afirmarlo, y debe serlo, tratándose de la vocación religiosa y sacerdotal, por su excelsa sublimidad y por los múltiples ornamentos naturales y sobrenaturales como la enriquecen, *ut nonnisi a Patre luminum, a quo omne datum optimum et omne donum perfectum, descendere possint?* (cfr. *Iac.*, 1, 17).

Pasando al otro elemento de la vocación religiosa y sacerdotal, enseña el Catecismo Ronamno: *Vocari a Deo dicuntur, qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur.*

Esto, lejos de oponerse a lo que dejamos indicado respecto de la vocación divina, más bien guarda con ello perfecta consonancia. En efecto, la vocación divina al estado religioso y al clerical, toda vez que al agraciado con ella se le destina para practicar públicamente una vida de santificación y para ejercer un ministerio jerárquico en la Iglesia, sociedad visible y jerárquica, debe ser también probado, admitido y gobernado por los superiores jerárquicos a quienes Jesucristo encomendó el régimen de la misma.

Deberán tener siempre muy presentes esos datos todos aquellos a quienes incumbe examinar y reclutar dichas vocaciones, para que de ningún modo fuercen a nadie a enrolarse en el estado sacerdotal o religioso, ni atraigan o admitan a los que no den señales auténticas de tener verdadera vocación divina; ni tampoco promuevan al estado clerical a quienes únicamente manifiesten haber recibido de Dios vocación para el estado religioso; pero, a los que hayan sido favorecidos por Dios también con este don, no deben rechazarlos, poniéndoles en el trance de tener que incorporarse al clero secular; ni, por último, apartarán del estado sacerdotal a quienes den señales inequívocas de tener vocación divina para el mismo.

Cae de su peso que cuantos pretenden inscribirse en la milicia clerical correspondiente a los estados de perfección, para quienes se establecen las presentes normas, deben reunir todas las condiciones exigidas por la múltiple vocación religiosa, sacerdotal y apostólica, y, consiguientemente, poseer todas las dotes y cualidades que se juzgan necesarias para desempeñar tan excelentes ministerios como Dios les encomienda.

Además, nadie ignora que los gérmenes de la vocación divina y las cualidades integrantes reclaman la correspondiente educación y formación para que se desarrollen y lleguen a sazonar. Eso pide una labor asidua y adecuada por parte de los encargados de realizarla, a tono con lo que reclaman las circunstancias de las personas, los tiempos y lugares donde se han de ejercer dichos ministerios. Los educadores deben estar llenos del Espíritu Santo y adornados de una santidad eminente y de todas las virtudes, para mover con su ejemplo a los jóvenes. Han de proceder en la tarea formativa de una manera orgánica y progresiva, echando mano de cuantos medios sean idóneos para conseguir una educación integral, sin descuidar los elementos naturales dignos de ser aprovechados, pero valiéndose principalmente de los medios sobrenaturales, como los sacramentos, la oración, la mortificación, etc., ya que éstos no sólo son necesarios, más también absolutamente primarios y esenciales.

Pero guardando ese orden en los métodos y en las prácticas, ninguna cosa debe omitirse de cuanto pueda contribuir al perfeccionamiento del cuerpo y del alma, al cultivo de todas las virtudes naturales, y a formar virilmente el hombre completo, para que sobre el fundamento sólido de la honestidad natural y de los elementos humanos bien dispuestos, se apoye la formación sobrenatural ya religiosa, ya sacerdotal, y así se ofrezca a todos los hombres un camino más fácil y seguro de acercarse a Cristo, cuanto con mayor evidencia se les represente en la persona del sacerdote la *benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei* (cfr. Phil. 4, 8).

Mas, aun cuando se debe conceder mucha importancia a la formación humana y natural del clero religioso, no cabe la menor duda que corresponde el primer lugar durante toda la carrera, a lo que atañe a la santificación del alma.

Tengan, pues, muy grabado en la memoria cuantos forman parte de los estados de perfección, y méditenlo frecuentemente en la divina presencia, que para cumplir los deberes que su profesión les impone, no les basta con evitar los pecados mortales y veniales, ni con ejecutar materialmente las órdenes de sus Superiores y los votos o vínculos que les ligan en conciencia, o también sus propias constituciones...; deben realizar todo

eso con el máximo interés y con amor ferviente, no sólo por necesidad, *sed etiam propter conscientiam* (Rom. 13, 5).

Una vez que se haya provisto a dicha santificación, debe asimismo procurarse una esmeradísima formación intelectual y pastoral al clero religioso, a propósito de la que, dada la importancia del asunto y el deber que Nuestra suprema autoridad Nos impone, queremos proponer y recordar un poco más ampliamente algunos principios.

Cuánta sea la necesidad de una formación intelectual sólida y perfecta para los mencionados religiosos, infiérese claramente sobre todo de la triple dignidad con que están adornados en la Iglesia de Dios, a saber, religiosa, sacerdotal y apostólica.

Los religiosos, a quienes incumbe la sublime tarea de buscar únicamente a Dios y unirse a El mediante la contemplación de las verdades divinas para comunicarlas a los demás, no podrán lograrlo convenientemente si carecen de aquel conocimiento profundo de Dios y de sus misterios que las ciencias sagradas proporcionan...

La dignidad sacerdotal, que constituye a quienes de ella están revestidos en legados de la ciencia, y les confiere un título especial para ser apellidados *sal de la tierra y luz del mundo*, exige una plenísima y sólida formación, especialmente en las disciplinas eclesiásticas...

Finalmente, el ministerio apostólico que, según la vocación de cada cual, ejercitan en la Iglesia los miembros de los estados de perfección, ya sea mediante la predicación al pueblo, ya educando cristianamente a los niños y a los jóvenes, ya de varias otras formas, no puede producir frutos saludables y permanentes, si carecen de un conocimiento profundo de las ciencias sagradas, adquirido por el estudio continuo de las mismas.

Para conseguir esta sólida y perfectísima instrucción y formación intelectual, en conformidad con el desarrollo natural de los jóvenes y la distribución de los estudios, deben procurar en primer término los Superiores religiosos con toda diligencia, que sus alumnos adquieran un conocimiento de las letras y de las ciencias que no sea inferior al de los jóvenes seculares que cursan iguales materias...; y de esa forma se logrará también que dichos alumnos obtengan la preparación conveniente para

alcanzar después un conocimiento más profundo de las disciplinas eclesiásticas.

En la enseñanza de la filosofía y teología, cuyo magisterio sólo debe ser ejercido por profesores competentes y bien seleccionados, se observarán con toda exactitud las prescripciones de los cánones, las de Nuestros Predecesores y las Nuestras, sobre todo en lo concerniente a la plena reverencia debida al Magisterio eclesiástico y a la omnimoda fidelidad que siempre y en todas partes se le debe profesar e inculcar en el ánimo de los discípulos, la prudencia y cautela con que se ha de proceder en la diligentísima y sumamente recomendable investigación de las cuestiones nuevas que se van presentando al correr de los tiempos, y el atenerse por completo al método, al sistema y a los principios del Angélico Doctor, siguiéndolos con plena fidelidad en la formación filosófica y teológica de los alumnos.

Tomando por guía y maestro al Aquinate, se ha de emplear en la enseñanza de la teología el método positivo y escolástico juntamente, de forma que, a la luz del Magisterio auténtico se investiguen con suma diligencia las fuentes de la divina Revelación..., explicándola no según el juicio privado o empleando argumentos puramente humanos, sino ajustándose con toda exactitud a la mente y al sentir de la Iglesia. Persuádanse íntimamente los profesores de filosofía cristiana y de teología que no ejercen ese ministerio por derecho y en nombre propio, antes bien por la autoridad y en nombre del Magisterio supremo y, por tanto, bajo su vigilancia y dirección...; consiguientemente, quedando a salvo la oportuna libertad de opinar en las materias que aún se hallan sometidas a discusión, en cuanto a lo demás no están facultados para comunicar a sus discípulos las doctrinas de su agrado, sino las aprobadas por la Iglesia, conforme advertía SAN PIO X en el Motu proprio "*Doctoris Angelici*".

Tengan asimismo bien presente siempre, profesores y alumnos, que los estudios eclesiásticos no se ordenan sólo a ilustrar la inteligencia, sino a procurar una formación religiosa, sacerdotal y apostólica sólida e integral...

Para lograr esa meta, la instrucción intelectual: ha de ir acompañada de la oración, del estudio y contemplación de las verdades divinas; debe ser plena, sin omitir ninguna de

las materias señaladas y, además, coherente, ordenando de tal manera las diversas asignaturas que conspiren a formar un sistema único, sólido y aptamente organizado; ha de orientarse de suerte que sirva para refutar los errores actuales y para remediar las necesidades de la época; ha de utilizar los inventos modernos y a la vez armonizarse bien con la veneranda tradición; finalmente, debe ordenarse de modo que prepare a los alumnos para ejercer fructuosamente cualquier género de ministerios pastorales...

PREPARACION PASTORAL

Insiste el Papa en que para ejercitar con provecho el ministerio apostólico, además de la santidad y la ciencia correspondiente, necesitan los sacerdotes una preparación pastoral muy completa y esmerada...

Esta formación pastoral, que debe comenzar ya desde el principio de la carrera, se irá después perfeccionando gradualmente conforme van creciendo en edad los alumnos, y, una vez terminados los estudios de teología, se completará con un aprendizaje especial en armonía con el fin específico de cada Instituto religioso, esforzándose en primer lugar por conseguir que los futuros ministros y apóstoles de Cristo, a imitación de Este, se penetren bien de las virtudes apostólicas y las ejerciten de veras, movidos por un deseo ferviente y purísimo de promover la gloria de Dios, de una caridad inflamada por la defensa de los derechos de la Iglesia, por conservar y difundir su doctrina, por un celo ardentísimo de procurar la salvación de las almas...

En segundo lugar, debe asimismo procurarse respecto de la formación pastoral que, según van adelantando en los estudios, se instruya a los alumnos en todas aquellas disciplinas que pueden contribuir eficazmente a formar un *buen soldado de Cristo* (2 Tim. 2, 3), proveyéndole de idóneas armas apostólicas. Así, pues, además de los estudios filosóficos y teológicos, para disponer la actuación pastoral en forma conveniente, es de absoluta necesidad que los futuros pastores de la grey cristiana, sean instruidos por maestros peritos y en conformidad con las normas de la Sede Apostólica, en materias psicológicas

y pedagógicas, didácticas y catequísticas, sociales y pastorales y otras similares...

Esa instrucción y formación doctrinal debe corroborarse con el uso y la experiencia y con ejercicios prácticos durante la carrera; y, después de la ordenación sacerdotal, deberá perfeccionarse con un aprendizaje peculiar dirigido por las enseñanzas, los consejos y el ejemplo de varones muy peritos, que ha de consolidarse continuamente por medio de los estudios sagrados ininterrumpidos.

CONFIRMACION DE TODO LO DICHO

Una vez establecidos estos principios capitales, que deben informar la tarea educativa, y por los que han de regirse los educadores y educandos, ya quedan trazadas las normas generales referentes a cada uno de los extremos de tan grave negocio, «omnibus mature perpensis, certa scientia ac de Apostolicae potestatis plenitudine decernimus atque statuimus ab omnibus, ad quos pertinent, servari. Sacrae Congregationi de Religiosis potestatem insuper facimus Nostra Auctoritate per ordinationes, instrucciones, declarationes, interpretationes allaque id genus documenta, Statuta Generalia, iam a Nobis probata, ad effectum adducere omniaque illa peragere, quae ad Constitutionem atque Statuta Ordinationesque fideliter observanda spectant. Contrariis quibuslibet non obstantibus, peculiari etiam mentione dignis».

DECRETO DE LA SAGRADA CONGREGACION EJECUTANDO LA MENCIONADA CONSTITUCION Y LOS ESTATUTOS GENERALES POR LA MISMA PROMULGADOS

El día 7 de julio del año 1956, la Sagrada Congregación de Religiosos, haciendo uso de la potestad que Pio XII le había concedido, dió el correspondiente Decreto declarando y estableciendo:

I.—La Constitución Apostólica *Sedes Sapientiae* y los *Estatutos Generales* anejos a la misma, a tenor del can. 9 del *Codex*, comienzan a obligar desde el día 31 de agosto de 1956, en

el cual se cumplen los tres meses de haberse publicado dicha Constitución en *Acta Apost. Sedis*.

II.—Tan pronto como entren en vigor los *Estatutos Generales*, de acuerdo con el número precedente, se han de aplicar a los miembros de los estados clericales de perfección a quienes se refieren en lo concerniente a las reglas y normas que les afecten.

III.—En los lugares donde suele comenzarse el año escolar en el último trimestre del año solar, deben observarse los *Estatutos Generales* a partir del curso académico del año 1956-1957, en los colegios o centros de formación respecto de las materias y cursos correspondientes.

IV.—Pero si hay alguna cosa en dichos *Estatutos* que a juicio de los Superiores Generales no parece que puede ser llevada prudentemente a la práctica desde el principio de ese curso, dictarán aquellos las normas oportunas a fin de que cuanto antes, pueda darse pleno cumplimiento a una legislación tan grave y prudente. Pero si queda alguna duda o existe causa justa que aconseje una breve demora, se acudirá a la Sagrada Congregación.

ESTATUTOS GENERALES ANEJOS A LA CONST. «SEDES SAPIENTIAE»

Conforme arriba indicábamos, abarcan cincuenta y tres artículos, agrupados en once títulos encuadrados en tres partes, de las cuales la primera se refiere al plan, curso y leyes de la formación; la segunda, trata de la formación en común, al paso que la tercera legisla sobre la formación religiosa, clerical y apostólica en particular.

La formación que, con todo esmero, debe darse a los socios de los estados clericales de perfección, habrá de ser tan completa que se extienda a todo el hombre desde el ángulo natural y sobrenatural, y bajo el triple respecto de la vocación *religiosa, clerical y apostólica*, en conformidad con la índole y el rango de cada uno de los Institutos a dichos estados pertenecientes.

Tres cosas es ménester que concurren para dicha forma-

ción: *la instrucción* que ilustre el entendimiento de una manera sólida y completa; *la educación* que proporcione los elementos necesarios y oportunos para ordenar y fortalecer la voluntad, para formar y pulimentar el carácter, para vivir y obrar rectamente; *la disposición*, que aplique e inculque a cada uno prudentemente las cosas comunes y las perfeccione, teniendo en cuenta sus cualidades personales.

En cuanto al modo de llevar a cabo la tarea de la formación, debe procederse con orden, ajustándose a las leyes naturales y sobrenaturales, según acostumbra la Iglesia.

No se suprimirá nada de cuanto está prescrito en orden a dicha formación, la cual debe darse completa a todos los alumnos, sin hacer caso de razones, por muy especiosas que sean, de urgente necesidad o utilidad; no estando facultados los Superiores para dispensar o abreviar los cursos (art. 1-4).

El curso de la formación religiosa abarca tres grados fundamentales: *el noviciado* (para los religiosos), o la primera probación formal equiparada al noviciado (para los miembros de los otros dos estados de perfección); *la primera profesión*, o la incorporación temporal; *la profesión* o incorporación *perpetua* o definitiva, hasta el fin de la carrera.

A estos tres grados obligatorios pueden añadirse otros por derecho particular, ya sea antes del noviciado, ya después de la profesión perpetua o incorporación definitiva.

El noviciado para los religiosos, y *la primera probación formal* para los de Sociedades de vida común y los de Institutos seculares, constituye el fundamento necesario de toda formación religiosa.

Por derecho particular puede precederle: una preparación *próxima* semejante al postulante del can. 539, o una preparación *remota* en las *Escuelas Apostólicas*.

Al noviciado o a su equiparada probación le sigue la primera profesión temporal en las Religiones, o la primera equiparada incorporación temporal en las Sociedades de vida común y en los Institutos seculares, donde se emitan votos o se contraigan vínculos perpetuos.

Este período de votos o vínculos temporales ordénase a consolidar y desarrollar, bajo el aspecto religioso, toda la formación recibida en el noviciado y a completar la experiencia mu-
tua del Instituto y de los alumnos.

En los Institutos donde no se emiten votos formalmente perpetuos ni los socios se obligan con vínculos formalmente perpetuos, los votos y vínculos temporales sólo tienen ese carácter en lo que atañe a la prueba y mutua experiencia, pero respecto de algunos otros efectos, son definitivos...; y esto ocurre después de haber permanecido en ese estado seis años.

En los Institutos seculares, especialmente en aquellos que no practican la vida común, sus constituciones fijarán el plazo de la formación después que los votos o vínculos hayan adquirido el carácter de definitivos.

Sin embargo, aun después de emitidos los votos o de haber contraído los vínculos perpetuos o definitivos, se proseguirá una formación religiosa esmerada hasta la ordenación sacerdotal y el fin del curso teológico; la cual se debe confirmar y perfeccionar, bajo el prudente y vigilante cuidado de los Superiores, durante el curso pastoral y los cinco años que siguen a dicha ordenación.

Fuera de lo indicado arriba tocante a la formación religiosa ordinaria y común a todos los estados de perfección, en muchos de éstos laudablemente se ha introducido por derecho particular, y sería conveniente que lo introdujeran los demás, un breve pero intenso curso designado con diversos nombres (Tercera probación, Año de perfección, Noviciado apostólico, Escuela de afecto), que puede considerarse como el complemento, confirmación y auténtico sello de toda la formación anteriormente recibida.

La formación clerical es un elemento esencial de la preparación de los individuos que aspiran al servicio del Altar y debe ajustarse plenamente a lo que pide la vocación sacerdotal religiosa; y en cuanto a su fin y objeto se equipara a la formación del clero secular, dada la intrínseca unidad del sacerdocio católico.

Esta formación clerical debe comenzar desde las Escuelas Apostólicas, que, para los estados de perfección, hacen las veces de los Seminarios menores clericales; y se ha de ir desarrollando y perfeccionando durante la carrera, juntamente con la formación religiosa y apostólica, penetrándolas e informándolas.

La formación clerical ordinaria comprende cuatro etapas: El curso *medio-clásico* (de humanidades); el curso *filosófico*;

el curso *teológico*, y el curso *pastoral*, por el que reciben todos la preparación inmediata para los ministerios sacerdotales comunes.

Una vez que se hayan terminado en debida forma los cursos ordinarios prescritos por el derecho común, se recomienda completar e intensificar la formación clerical con estudios especiales de acuerdo con la índole de cada Instituto...

Requisitos que deben observarse cuando se hayan de interrumpir los estudios clericales ordinarios.—Al objeto de experimentar prácticamente la vocación ya común, ya específica, o para completar los necesarios estudios profanos o adquirir títulos académicos u otros fines similares, donde la tienen prescrita pueden continuar observándola, y donde nó, sería laudable su introducción, con tal que se guarden las siguientes cautelas:

1) Dicha interrupción no se ha de ordenar al provecho inmediato del Instituto, ya que ha sido establecida como un instrumento y ayuda para la formación de los alumnos.

2) Fuera de casos verdaderamente graves, no debe hacerse la interrupción antes de haber terminado el curso filosófico, ni después de comenzar el curso teológico.

3) Sin un motivo grave no excederá un trienio.

4) Se colocará a estos alumnos en colegios o casas debidamente provistas, donde florezca perfecta observancia y la vida común, bajo el cuidado especial del Superior inmediato y del Prefecto o Maestro de espíritu...

5) Durante las vacaciones permanecerán en alguno de los colegios ordinarios o en otra casa debidamente provista, separados de los demás, en cuanto sea posible, para reparar las fuerzas físicas y las morales o religiosas, para practicar ejercicios espirituales convenientes y, por último, para repasar y completar los estudios, sobre todo los eclesiásticos.

Tan pronto como se compruebe que dicha interrupción redunde en perjuicio de la formación espiritual de los alumnos, deben los Superiores, onerada su conciencia, adoptar las oportunas medidas para atajar los peligros, aunque sea suspendiendo temporalmente la interrupción.

La formación apostólica puede prepararse y en cierto modo comenzarse en las mismas *Escuelas Apostólicas*. Se continuará en el noviciado como una parte esencial del cultivo de la vo-

cación; y se proseguirá durante toda la carrera sin ninguna interrupción (art. 5-14).

Tocante a las leyes de la formación, los *Estatutos Generales* (art. 15-20), determinan lo siguiente:

a) En lo que atañe a su relación con el derecho anterior, disponen que se aplique la norma establecida en el preámbulo del can. 6 del *Codex*, en los números 2.º y 6.º del mismo, y en los cáns. 22 y 489, con las oportunas adaptaciones; y, para llenar las lagunas, lo del can. 20.

b) Por lo que respecta a la extensión, todo lo establecido en dichos *Estatutos* y en la legislación aneja a los mismos, ya presente, ya futura, obliga sin excepción y en todas partes a los tres grupos de estados de perfección clericales, según el tenor de los mismos.

Las normas que de una manera general afectan a la formación religiosa y apostólica, han de aplicarse también, con la debida adaptación, a los Institutos laicales y a los religiosos legos de los Institutos clericales.

c) En cuanto a su interpretación, está encomendada a la Sagrada Congregación de Religiosos.

d) Por lo que se refiere a la ejecución, también se encomienda al mismo Dicasterio, autorizándole para conferir con los otros en los casos necesarios...

Entre los medios conducentes a dicho efecto, propone:

1) *Las relaciones periódicas* que los Institutos deben enviar a la Sagrada Congregación, informándola sobre los tres extremos de la formación, de acuerdo con el elenco preparado por la misma.

2) *Inspecciones*, cuando se estimen necesarias u oportunas, bien sea para comprobar, bien para completar la información o relación especial que debe preceder a las aprobaciones y concesiones más graves.

Estatutos peculiares.—Además de la legislación común, cada Instituto debe tener y observar un *Reglamento propio*, sobre todo de estudios, debidamente adaptado a sus particulares necesidades y circunstancias, que someterán cuanto antes a la Santa Sede.

Guardando las principales ordenaciones del Reglamento de estudios, general para todo el Instituto, pueden confeccionarse

otros particulares para las Provincias, Regiones, Casas autónomas, que habrán de someterse a la revisión y aprobación del Superior general, Abad presidente, o Superior de la Congregación canonical o monástica con sus propios Consejos.

El Reglamento de estudios, tanto el general como los particulares, e igualmente los cambios que tal vez se introduzcan en los mismos, han de comunicarse inmediatamente a la Sagrada Congregación, y, si se trata de cambios verdaderamente graves, se hará antes de llevarlos a la práctica.

Deberes de los Superiores.—Están obligados en conciencia a procurar la diligente observancia del derecho general y particular.

Conviene que establezcan una Comisión u Oficio especial (Secretariado) en la Curia generalicia —y aun en las Provincias y, al menos, en los centros mayores de estudios, se pueden también establecer—, que bajo la inmediata autoridad del Superior respectivo, se ocupe de todo lo concerniente a la formación de los alumnos.

Igualmente procurarán los Superiores que, según la conveniencia de los diversos centros, se lean públicamente todos los años, al menos los puntos principales de esta legislación (4).

SOBRE LOS DIVERSOS CENTROS DE FORMACION

Los centros *ordinarios* de la formación íntegra, tanto religiosa como clerical y apostólica, se reducen a cuatro grados:

1) *Las Escuelas Apostólicas o Seminarios menores religiosos* (5) (en cuanto y hasta donde se consideren necesarios);

(4) El can. 509, § 2, n. 1.º, encarga a los Superiores religiosos que procuren se lean en público, por lo menos una vez al año, los decretos que la Santa Sede manda leer públicamente. Hasta la fecha sólo ha mandado leer la Instrucción de la Sagrada Congregación de Religiosos sobre la formación clerical y religiosa de los alumnos destinados al sacerdocio, y lo de la presente legislación.

(5) Advierte la Sagrada Congregación que cuando se emplee el vocablo «Seminario» para designar los Escolasticados mayores o menores de los religiosos, debe ir siempre acompañado de algún calificativo que lo distinga perfectamente de los Seminarios diocesanos.

- 2) *Las casas de noviciado*, y las a éstas equiparadas;
- 3) *Las casas o Colegios o Seminarios mayores religiosos* destinados al curso general de los estudios clericales;
- 4) *Las casas o Colegios* dispuestos para la formación pastoral o ministerial.

Los Capítulos o los Superiores, según dispongan las Constituciones, además de los centros ordinarios, establecerán también, según convenga, centros especiales, cumpliendo todos los requisitos del derecho, y en particular los que figuran en los artículos siguientes, ya para hacer allí estudios superiores, ya para conseguir grados académicos o diplomas especiales, ya para adquirir una formación profesional peculiar, ya para ejercitarse en la última probación.

Todos esos centros pueden ser *generales, provinciales y locales*.

Respecto de la erección, cambios, traslación y supresión de tales centros, debe observarse cuidadosamente el derecho común y el particular y las normas peculiares de la Santa Sede.

En cuanto a la erección, además de atender a la salubridad y recogimiento del lugar, es de todo punto necesario que, antes de ponerlos en marcha, se cuente ya con Directores y Profesores adornados de las dotes necesarias para desempeñar sus respectivos cargos; y, asimismo, que haya un número congruente de alumnos.

Debe proveérseles de todos los medios necesarios y oportunos para conseguir su fin propio.

Especialmente los centros destinados a la enseñanza, debe dotárseles de bibliotecas y demás recursos e instrumentos que actualmente se requieren para llevar a cabo la investigación conforme a los grados de los estudios que allí se cursen.

Donde carezcan de tales elementos enviarán sus estudiantes a otro centro, según advierte el can. 587 § 3 (art. 21-23).

DE LOS DIRECTORES, PREFECTOS Y SUPERIORES

Cuantos hayan de ejercer algún cargo en la obra de la formación, deberán estar dotados de tales virtudes de perfección y observancia religiosa, comprobadas por un ejercicio prolongado, y de un caudal tan amplio de conocimientos, como se necesitan para formar a los alumnos a tono con la índole del propio Instituto y el grado de los Colegios.

Antes de extender los respectivos nombramientos, deben los Superiores cerciorarse de que los interesados poseen los títulos y diplomas que acreditan su aptitud y conveniente preparación.

La duración en los cargos debe ser temporal, a tenor de los cáns. 505, 560. Sin embargo, a quienes los desempeñen de una manera recta y provechosa, no se les destinará fácilmente a otros ministerios, lo cual muchas veces redundaría en gran menoscabo de la formación de los alumnos; y sobre ello gravamos la conciencia del Superior General y de su Consejo.

Cuando se trate de remover, cambiar o suspender a los titulares de dichos cargos, lo primero a que debe atenderse es al bien de los alumnos, subordinando a eso todo lo demás.

Pero han de ser removidos inmediatamente, sin ninguna consideración personal, aquellos por cuya causa peligre la doctrina o la integridad de costumbres o la disciplina religiosa; y si algún daño se hubiera producido, deben aplicarse los debidos remedios para cortarlo de raíz y alejar los peligros.

Lo mismo se hará cuando a alguno por motivo de enfermedad o de vejez, le falten las necesarias energías para el desempeño de su cargo.

Tocante al gobierno de la formación de los alumnos, además de los Superiores, debe haber los correspondientes Consejos a tenor del derecho particular, encargados de promoverla bajo el triple aspecto de religiosa, intelectual y apostólica. Pero en las reuniones que celebren, tanto para tratar de asuntos de gobierno como de formación, se abstendrán en absoluto de tocar materias que puedan afectar directamente al fuero interno de los alumnos.

El Maestro de novicios y el Prefecto o Maestro de espíritu.—
Acerca del primero, los *Estatutos Generales* repiten lo del

can. 561 § 1, y añaden que, para el mejor cumplimiento, deberá el derecho particular establecer normas más concretas, y esto no sólo en los Institutos religiosos, sino también, con las debidas adaptaciones, en las Sociedades de vida común y en los Institutos seculares.

Tocante al Prefecto o Maestro de espíritu, en los centros de estudios clericales, se debe considerar ese cargo tan necesario y principal que no puede faltar en ninguno de ellos (6).

Si en la casa de estudios se establecen diversas secciones de alumnos, por ser éstos muy numerosos o por otras causas justas, conviene que se nombre un Prefecto o Maestro para cada una.

Como el cargo de Superior de la casa, jurídicamente difiere del cargo de Prefecto o Maestro de espíritu de los estudiantes, no deben acumularse ambos en una misma persona, salvo que el derecho particular otra cosa disponga, pero a condición de que eso no impida atender debidamente a los estudiantes.

Si por derecho particular, además de las amonestaciones, instrucciones y exhortaciones (can. 588 § 1), juntamente con la espiritual educación, formación y dirección de cada uno de los alumnos, la labor encomendada al Prefecto o Maestro de espíritu comprende también el régimen externo del Estudiante, convendrá que respecto del fuero puramente interno, tanto sacramental como de la conciencia íntima, le ayuden y completen, no sólo confesores idóneos bien escogidos, sino además, de acuerdo con el juicio recto de los Superiores, otro director espiritual en sentido más estricto (cfr. cán. 1.358, 1.350 § 1, 1.361 §§ 1-3).

(6) En nuestra Orden, el Prefecto de espíritu, denominado Maestro de estudiantes, tiene sobre éstos en lo concerniente a la disciplina y formación espiritual atribuciones parecidas a las del Maestro de novicios sobre éstos. Vemos con agrado que la Santa Sede, en el art. 28 § 2, 3, de los presentes *Estatutos*, declara la conveniencia de que eso se extienda a los demás Institutos.

Por lo que hace a las cualidades que el Maestro de espíritu debe poseer, el mencionado artículo de los *Estatutos*, exige las mismas que para el Maestro de novicios, como hace el can. 588 § 2; pero, a diferencia de éste, en vez de aludir al § 2 del can. 559, donde se habla del Socio de dicho Maestro, remite al § 1 de este último canon, que trata del Maestro. De ahí podemos inferir que lo del can. 586 obedece a un error de imprenta.

Quedando a salvo el can. 891 respecto del Maestro de novicios, el Prefecto o Maestro de espíritu, como necesariamente ha de intervenir en la votación antes de las Ordenes, no puede ser nombrado confesor ordinario de sus súbditos, ni oír las confesiones de éstos, no siendo a tenor del can. 518 § 2.

A fin de que los novicios y clérigos estudiantes puedan aprender con más facilidad y seguridad de sus expertos Directores o Maestros el arduo camino de la perfección a que su estado les obliga (cáns. 487, 488 1.º), y que deben seguir continuamente (cáns. 593, 124), la Iglesia desea con grandes ansias que aquéllos, además de abrir su alma a los Superiores propiamente dichos, conforme a derecho (can. 530) y a las Constituciones, la abran también confiadamente a sus propios Maestros y Prefectos de espíritu; y esto no sólo con el objeto de adquirir una formación general religiosa, clerical y apostólica en los coloquios, si se dan, ordenados periódicamente a ese fin, mas también para recibir una dirección personal religiosa y espiritual (cáns. 565 § 1, 588 § 1). Conviene asimismo, que según la mente del derecho (can. 530 § 2) acudan a ellos con filial confianza, manifestándoles libre y espontáneamente las dudas y congojas de su conciencia.

El Prefecto de estudios.—Debe haberlo en todos los centros respectivos. Le incumbe el régimen inmediato de los estudios, bajo la dirección de los Superiores, a tenor del derecho particular; cuida del orden y disciplina escolar; lleva la dirección de los Profesores y alumnos en lo concerniente a los estudios, clases, ejercicios escolásticos y demás, conforme a los Estatutos.

Este cargo no es incompatible con el de profesor del Colegio; pero debe estar separado del oficio de Prefecto o Maestro de espíritu y también del de Superior, salvo que este último pueda ejercer ambos oficios convenientemente, por ejemplo, cuando se trata de casas pequeñas o destinadas casi o exclusivamente a los estudios.

Acerca de los profesores destinados a los Colegios internos de la Religión, Sociedad o Instituto secular, se establecen las siguientes disposiciones: a) se escogerán los mejores, ya que de su actuación pende en gran manera el resultado de la formación; b) han de ser muy amantes de su vocación religiosa sacerdotal y apostólica, permaneciendo firmes en ella, y ser

ejemplares por su amor a la disciplina y a la práctica de las virtudes (cáns. 554 § 3, 587 § 1, 1.360 § 1); c) bien impuestos en las materias que han de enseñar y en los métodos de investigación, poseyendo los respectivos diplomas académicos o, por lo menos, títulos internos reconocidos u otros estudios especiales, que sustituyan o completen los grados académicos, quedando reservado al Superior general el conceder la facultad de enseñar a los que sean verdaderamente idóneos, aunque carezcan de los correspondientes títulos; d) adornados de dotes pedagógicas y didácticas, siendo conveniente que antes de recibir el nombramiento de profesores hayan aprendido el arte de enseñar y lo hayan ejercitado algo bajo la dirección de expertos maestros; no se les debe imponer, sobre todo durante el tiempo de los estudios, oficios u ocupaciones, que los distraigan de los estudios o de cualquier forma impidan las clases; e) no sólo debe haber los necesarios, sino que además en cada materia habrá los suficientes para que no se les abrume con excesivo número de clases, ni se les obligue a enseñar materias diversas o demasiado dispares, sobre todo tratándose de las asignaturas principales; deben dominar la materia que enseñan sin descuidar las anejas, facilitándoles algunas temporaditas para que puedan perfeccionar sus conocimientos y publicar útiles trabajos correlativos; f) han de tener presentes los errores antiguos y modernos para informar convenientemente a los discípulos; g) cuando se ofrezca la ocasión no dejarán de manifestar la utilidad de las materias que explican, para nutrir la vida cristiana y religiosa y por el ejercicio del sagrado ministerio. Expondrán asimismo aquellos puntos que convenga para satisfacer las necesidades del público, ante el cual prevean que sus discípulos ejercerán el apostolado.

Los reglamentos de estudios o los Estatutos particulares, dispondrán todo lo concerniente a la selección y formación de los profesores.

Mediante una sabia distribución del curso académico, se facilitará a los profesores el que puedan asistir a cursillos especiales o a conferencias de peritos, ejercicios, investigaciones, congresos científicos o técnicos.

Las bibliotecas de todos los centros de estudios deben estar bien surtidas de libros y revistas, abasteciéndolas de continuo (art. 24-30).

SELECCION E INCORPORACION DE LOS ALUMNOS

Antes de admitir a los candidatos se les debe examinar con cuidado, exigiendo los debidos informes para excluir a los ineptos.

Para admitir al noviciado o a la equiparada probación se requiere que los candidatos hayan dado muestras de tener verdadera vocación religiosa, sacerdotal y apostólica, no genérica, sino *específica*, es decir para el Instituto al que desean incorporarse.

En cambio, para ingresar en las Escuelas Apostólicas o Seminarios religiosos, basta que manifiesten poseer siquiera una vocación en germen, por necesidad sólo *genérica*.

Esas vocaciones se las debe ir desarrollando por los medios indicados en el «Motu proprio» *Cum supremae* de Pro XII, 11 febrero de 1955, instituyendo la Obra Pontificia primaria de las vocaciones religiosas, y en los correlativos Estatutos y Normas de la Sagrada Congregación de Religiosos, de la misma fecha (7); sin desaprovechar los medios peculiares que la experiencia haya dictado a cada Instituto...; excluyendo siempre lo que desdiga del carácter de los estados de perfección o pueda mermar la libertad de los candidatos (cáns. 542, 572, 2.352).

Por el contrario, a nadie le está permitido impedir el ingreso en religión a los que tengan la idoneidad canónica, pues el estado religioso hállese a disposición de todos, y por todos debe ser tenido en gran estima (cáns. 487, 542 2.º)... Además, las normas que se dan para fomentar las vocaciones al estado clerical en general (cáns. 971, 1.353), aplicanse también al estado clerical en los estados de perfección.

Antes de admitir los candidatos al noviciado han de examinarse detenidamente sus cualidades intelectuales y morales, sus aptitudes físicas y psíquicas, exigiendo el dictamen médico, incluso respecto de taras hereditarias, sobre todo mentales, y ese dictamen se consignará en la ficha de cada uno.

Esas pruebas e investigaciones se han de repetir diligentemente y completar la ficha médica durante el tiempo de prueba, especialmente antes de las profesiones o incorporaciones,

(7) AAS 47 (1955) 266, 298-301.

sobre todo antes de la definitiva, y con más rigor aún antes de las sagradas órdenes, observando fielmente las cautelas prescritas por el derecho (can. 973).

Siempre que exista duda prudente acerca de la idoneidad de un candidato, no se le puede admitir a contraer nuevo vínculo (can. 571 § 1), sobre todo cuando se trate del definitivo (cáns. 575 § 1, 637).

Y esto se observará más estrictamente respecto de las órdenes sagradas (can. 973 § 3).

Para remover toda duda prudente acerca de la idoneidad, se prorrogará la prueba a tenor del derecho y se practicará todo lo que sea conducente a lograr la certeza moral (cáns. 571 § 2, 574 § 2, 973 § 3).

Si falta la idoneidad para pasar a una clase superior, y sobre todo para las sagradas órdenes; o si no hay certeza respecto de la castidad, se procederá a la expulsión, cumpliendo los debidos requisitos, o al tránsito a una clase inferior, según los casos.

Sólo en casos particulares y por causas verdadera y proporcionalmente graves, se atreverán los Superiores a pedir dispensas:

- 1) tocante al tiempo del noviciado o probación, y al de la profesión o incorporación temporal;
- 2) en cuanto a la edad y demás requisitos para las órdenes, sobre todo las sagradas;
- 3) respecto de los estudios, escolaridad y exámenes (art. 31-34).

DE LA FORMACION RELIGIOSA, CLERICAL Y APOSTOLICA EN PARTICULAR

Las Escuelas Apostólicas o Seminarios menores religiosos.— Ya se destinen exclusivamente a preparar los aspirantes al propio Instituto, ya a los estados de perfección en general, aunque se ha de imbuir a los alumnos en la estima y el espíritu de una vida más elevada, sacerdotal y apostólica, sin embargo, se ha de procurar ante todo darles una formación fundamentalmente moral, social y sólidamente cristiana en armonía con su edad y capacidad.

No se les tratará y considerará cual si fueran novicios, so-

metiéndoles a un régimen propio del noviciado, no sea que, por adelantarla, llegue a desvirtuarse la formación del noviciado.

Tampoco se les apartará completamente del siglo, sino que debe permitírseles pasar con su familia parte al menos de las vacaciones, siempre que, a juicio de los Superiores, no aconsejen otra cosa especiales circunstancias de lugares y personas.

Igual que a los otros jóvenes, debe dárseles oportunidad para practicar ejercicios corporales y los preceptos de la higiene, e inculcarles que observen las leyes de la urbanidad cristiana y la delicadeza en el trato. Por lo que atañe a la conveniente afabilidad y cultura, en modo alguno deben hallarse por bajo de los que no piensan abrazar los estados de perfección.

El noviciado religioso o la primera probación formal.—Se destina a la formación religiosa, y aunque durante él no pueden los novicios dedicarse de propósito a los estudios, no se les prohíbe, sin embargo, repasarlos o tener ejercicios prácticos o clases domésticas breves, incluso diarias, pero sin que puedan ser computadas en el año escolar, de acuerdo con las normas establecidas por la Sagrada Congregación, de Religiosos, decreto *Ad explorandum*, 27 agosto, 1910.

En los Institutos donde, por concesión de la Santa Sede, hay segundo año de noviciado, durante él, sin aflojar nada en la formación espiritual, antes bien, perfeccionándola, pueden los novicios dedicarse moderadamente a los estudios y ejercitarse en los ministerios del Instituto, según las normas contenidas en la Inst. *Plures exstant*, del citado Dicasterio, con fecha 3 de noviembre de 1921.

Formación religiosa y clerical en el noviciado.—Durante éste o la equiparada probación, y todo el tiempo subsiguiente, además de lo establecido en el can. 565 § 1, deben los novicios aprender y nutrirse de la liturgia, intensificar su amor y fidelidad hacia la Iglesia y su Cabeza, cultivar y fomentar el deseo de reparación y de la salvación de las almas, y penetrarse bien de la excelencia de la vocación divina, teniéndola en gran aprecio.

Los Superiores y los Maestros de novicios deben evitar el excesivo rigor que debilita o extenua las fuerzas, y la demasiada benignidad, que enerva el ánimo...

La primera profesión o incorporación.—En las Religiones de votos perpetuos debe seguir inmediatamente al noviciado, dando comienzo al nuevo periodo de formación espiritual adaptada a los que ya están ligados con votos, y a la vez de prueba mutua.

El trienio de la profesión temporal, aún en los que al cumplirlo tengan ya los veintiún años de edad, puede ser prorrogado por los Superiores o por el derecho particular; con tal que el plazo de los votos temporales, anteriores a los perpetuos, no se extienda más de los seis años fijados por el derecho (can. 574), salvo privilegio o dispensa Pontificia (8).

La profesión o incorporación perpetua.—Se considera como la prueba de la vocación por ambas partes absoluta y definitivamente completa. Por eso nadie puede ser admitido a dicha profesión sin que haya dado muestras palmarias de tener verdadera vocación, de estar sólida y plenamente instruido y perfectamente probado.

Según arriba dejamos indicado, donde suelen interrumpir los estudios, y aún también en otras partes, se aconseja con todo ahínco que, del mejor modo posible, sin ningún menoscabo de la integridad y unidad de los estudios, como prepara-

(8) El can. 574 dice en el § 1 que los religiosos pertenecientes a Institutos de votos perpetuos, antes de emitir éstos, deben hacer la profesión valedera por tres años o por más tiempo, si fuera mayor el que les falta hasta cumplir los veintiún años requeridos para la profesión perpetua. En el § 2 añade que el Superior legítimo puede, renovando el religioso la profesión temporal, prorrogar dicho plazo, pero no más allá de otro trienio.

En vista de que el canon al hablar de la prórroga trienal no hace distinción entre los que al finalizar el primer trienio ya tenían cumplidos los veintiún años, y los otros, algunos defendían que tanto a los primeros como a los segundos podía el Superior prorrogarles la profesión tres años, con lo cual podría ocurrir que alguien estuviera con votos temporales durante ocho años, si al hacer la primera profesión sólo tenía dieciséis años de edad.

Verdaderamente que esto era demasiado.

En efecto, el que después de uno o dos años de noviciado y seis de votos temporales aún no inspire confianza de que se le puede admitir a los votos perpetuos, hay suficiente motivo para despedirlo a tenor del can. 637. Esperar más, resultaría inútil y hasta contraproducente.

Esta era la práctica de la Sagrada Congregación, que ahora vemos confirmada por el art. 38 § 1, 5), de los presentes Estatutos.

ción próxima de la profesión perpetua se dedique un año o un semestre o un plazo más breve, si otra cosa no es posible, a manera de renovación del noviciado.

Después de la profesión perpetua, durante la carrera y los primeros años de sacerdocio, hasta la plena madurez, según lo que diremos abajo, no se omitirán ni atenuarán la formación y los ejercicios acomodados a la condición de los sujetos.

Lo que dejamos dicho de la profesión perpetua se ha de aplicar también: a) a la emisión de votos temporales, denominados *definitivos*, en las Religiones donde sólo se hacen votos temporales; b) a la incorporación perpetua o definitiva en las Sociedades de vida común y en los Institutos seculares, a tono con la índole de cada uno, y con las oportunas adaptaciones.

Formación religiosa y clerical durante la carrera.—Los alumnos, especialmente los más jóvenes, sobre todo en las casas de estudios donde residen sacerdotes u otros religiosos no dedicados a la formación de aquellos, sino a otros ministerios, deben formar grupo a parte, separado del resto de la comunidad.

Deben ser informados en el espíritu clerical por idéntica razón y con no menor cuidado que en el espíritu religioso: ejercitándolos en las virtudes sacerdotales y en el celo de las almas; desarrollando en ellos el amor y suma reverencia hacia la dignidad y ministerios sacerdotales.

A fomentar el espíritu sacerdotal contribuye mucho la veneración, afecto y fidelidad hacia la sagrada Jerarquía, sobre todo hacia su Jefe, el Romano Pontífice, al cual por su misma profesión le están sometidos, en virtud de título especial, los miembros de los estados de perfección (can. 499 § 1). Por eso deben celebrar todos los años una fiesta especial en su honor.

Además con el mayor cuidado se debe fomentar en los alumnos clérigos la recíproca estima y la fraterna caridad entre todos los compañeros clérigos de la Santa Madre Iglesia; e igualmente un amor sincero a todo el pueblo fiel en cuyo favor habrán de ejercer el ministerio sacerdotal.

Atañe también a la perfección a que deben tender los clérigos religiosos, el aplicarse diligentemente a los estudios. Se consagrarán, pues, a ellos con todo empeño y rectitud de intención, deseando ardientemente aprovechar de continuo en la ciencia, sin dejarse llevar del error de aprender sólo aquellas

cosas que al presente les parezca que serán útiles para el ejercicio del apostolado, antes bien, fiándose de la experiencia de sus Directores y Profesores, trabajen con ahinco por asimilarse todas y cada una de las asignaturas, ya que la perfecta formación de todo el hombre es primordial para ejercer con fruto el apostolado (art. 35-40).

SOBRE LA FORMACION CLERICAL EN GENERAL

Naturaleza pública de la formación clerical.—Los estudios que hacen los clérigos pertenecientes a los estados de perfección, con los que se preparan para recibir las órdenes sagradas, ya en su propio Instituto, ya fuera, deben ser públicos, no privados (cáns. 587 §§ 1-3, 976 § 3).

Las escuelas internas de cualquier grado, pertenecientes a las Religiones, Sociedades e Institutos seculares, con tal que hayan sido erigidas en forma debida y legítima, están reconocidas por la Sede Apostólica como verdaderamente públicas en orden a todos los efectos jurídicos, igual que los Seminarios diocesanos.

Por lo tanto, así como a tenor del derecho (can. 587 § 3), la formación clerical de los religiosos se hace válidamente en las clases del Seminario episcopal, o de un Ateneo católico, así recíprocamente la formación de los clérigos diocesanos, cumpliendo la debida escolaridad, igualmente y con el mismo derecho puede hacerse válidamente en las clases de los religiosos.

La índole pública de tales centros, a la par que confiere derechos, también impone obligaciones, a saber, de organizarlos y regirlos en conformidad con las prescripciones de la Santa Sede que deben observar con todo esmero y fidelidad.

Curso académico, calendario, exámenes y vacaciones. — El curso académico debe comprender por lo menos nueve meses completos.

Para cada centro de estudios se preparará a su debido tiempo el calendario del curso, aprobado y promulgado por los Superiores Mayores, y que debe observarse desde el comienzo del mismo.

En dicho calendario: a) en primer lugar se indicará claramente los días lectivos y los de vacaciones, plenos o semiplenos

(§ 3, 1); b) asimismo se anotarán con diligencia las fechas de exámenes, de las solemnidades o reuniones escolares; c) el programa breve y detallado de cada asignatura; d) si alguna cuestión o parte de una materia pertenece a varias asignaturas, determinese con precisión qué profesor debe explicarla.

De lo establecido en el calendario, que debe considerarse como la ley inmediata del curso académico, sólo puede dispensar, con causa grave y en casos particulares, el Superior Mayor, y en los casos más urgentes también el Superior inmediato según los propios estatutos.

Los días lectivos durante el año escolar, conforme a los grados del curso, a saber, superior e inferior, deben alcanzar un número que fluctúe aproximadamente entre los 180 y los 200, reservando el número menor entre esos límites al curso más elevado, es decir, al filosófico y teológico. Dentro de ese número se pueden incluir los días de exámenes con los de su inmediata preparación, los de prácticas (*exercitationum*) equiparadas a las clases, aquellos en los que con vistas al recreo, se ponen menos clases; con tal que los días completos, esto es, de clases y estudio juntamente, según el Reglamento de estudios, alcancen aproximadamente al menos la cifra de 150 y 170.

En los centros donde, a causa de una peculiar ordenación de la vida religiosa, el bienio filosófico y el cuadrienio teológico se distribuye en mayor número de años, puede ser menor el número de clases cada año, siempre que igualen la suma establecida para dicho bienio y cuadrienio.

En el curso pastoral se tendrán como mínimo 100 días de clase; sin contar en ese número los días destinados a prácticas de ministerios.

En los cursos filosófico y teológico, la interrupción de estudios y de clases, incluso no culpable, cuya suma llegue a los tres meses anula e invalida el curso académico.

Si dicha interrupción pasa de un mes, sin llegar a tres, es necesario suplirla mediante clases privadas bajo la dirección de un profesor aprobado que atestigüe por escrito haberse suplido debidamente las clases omitidas, y se pregunte al alumno acerca de ellas en exámenes, sin que pueda dispensar de eso ningún Superior.

En los estatutos propios, habida cuenta de las mejores tra-

diciones eclesiásticas y regionales, se determinará debidamente si los exámenes han de ser orales o escritos, y los criterios a que deben atenerse los examinadores para formar juicio respecto del aprovechamiento de los alumnos y del resultado de los exámenes. Para dar el fallo definitivo debe computarse no sólo el resultado de los exámenes sino también las notas o puntos que los alumnos obtuvieron en las clases, ejercicios y demás trabajos durante el año.

Las vacaciones se tomarán en el tiempo más oportuno, según las diversas regiones, y en cuanto sea posible se escogerán para ellas los lugares más aptos. Durante las mismas, suspendiendo convenientemente los estudios, se repondrán las fuerzas físicas e intelectuales, sin que por eso se entibie el fervor de la perfección espiritual.

El tiempo sobrante del merecido descanso, lo emplearán en el estudio privado de las ciencias o de las letras, o en asistir a clases más ligeras, o en cultivar algunas disciplinas secundarias, o en aprender lenguas, o en ejercitar artes, o en ensayarse para las tareas del apostolado.

Se reprueba el uso de enviar a los estudiantes profesos fuera de una casa religiosa de vida común. Pero si por motivo de excursiones o por otra causa razonable les parece a los Superiores conceder eso transitoriamente, onerada gravemente su conciencia, deben atender diligentemente a la disciplina religiosa de los estudiantes (art. 41-42).

DE LOS GRADOS DE LA FORMACION CLERICAL EN PARTICULAR

El curso medio-clásico (de humanidades), no debe ser inferior al de los seglares; es muy de desear que los religiosos adquieran el reconocimiento civil...

Suele dividirse este curso en *inferior* y *superior*. El primero, que abarca cuatro o cinco años, según las regiones, debe estar completo antes de comenzar el noviciado.

En cada Instituto se determinará si conviene diferir el noviciado hasta después de terminado también el curso superior; de lo contrario, debe completarse antes de comenzar la filosofía, salva la costumbre aprobada de prolongarlo de suerte que en sus últimos años se cursen algunas asignaturas filosóficas.

Detalla después las asignaturas que abarca y el modo de enseñarlas, indicando como principal la de religión. Entre las lenguas recomienda especialmente el latín, por ser la de la Iglesia latina, y el griego, para poder entender las obras de los SS. Padres y demás autores eclesiásticos.

El curso de filosofía.—Comprende por lo menos un bienio después de terminadas las humanidades(cáns. 589 § 1, 1365 § 1).

Para mejor imponerse en la filosofía, se alaba el uso de consagrarle tres años, o por lo menos de cursar la introducción a la misma en el último año de las humanidades.

La filosofía se explicará de tal forma que cultive las mentes de los alumnos en una severa disciplina, los prepare para el estudio de la teología y los disponga para desempeñar debidamente los ministerios apostólicos, fijándose en que los errores modernos, que apartan los hombres de la doctrina de la Iglesia, por lo general vienen del campo filosófico.

La filosofía debe exponerse y enseñarse en todas sus partes conforme a la doctrina y los principios del Angélico Doctor, sin omitir, con todo, otros Maestros aprobados por la Iglesia (9), con método escolástico y en latín, exceptuadas algunas breves interpretaciones que pueden hacerse en lengua vernácula, si se estima oportuno por motivos pedagógicos.

Esas mismas normas rigen para la teología.

Además de la filosofía escolástica, se enseñará también historia de la filosofía y otras disciplinas afines, las cuales, sin embargo, deben exponerse de tal manera que vengan en ayuda de la filosofía y le sirvan de completo. Asimismo en el curso filosófico se explicará la sociología sólidamente en cuanto a sus principios.

Cada año se harán con seriedad los exámenes de todas las asignaturas, y los que no aprueben no pueden pasar a otro curso. No se puede permitir que los alumnos difieran los exámenes para otra sesión.

El último año se hará un examen de reválida de toda la filosofía, como condición necesaria para adquirir los grados, sean éstos académicos o internos. Impóngase a todos cierto examen

(9) Téngase muy presente que el Papa no autoriza para *sustituir* al Aquinate por otros Maestros, sino para *completarlo* con ellos.

de madurez filosófica según un temario previamente sacado de todos los tratados de filosofía.

El curso de teología, que se llama *seminarístico*, necesario para todos los destinados al sacerdocio, debe abarcar por lo menos un cuatrienio completo (cáns. 976 § 3, 1365 § 2).

Si, por dispensa, los alumnos se ordenan de sacerdotes antes del tiempo señalado (can. 976 § 2), no debe suprimírseles nada del curso teológico; ni se les puede permitir que, antes de terminar el cuatrienio, abandonen las clases para dedicarse al ministerio.

La teología sagrada debe enseñarse de tal forma que los alumnos saquen abundantemente la doctrina católica de las fuentes reveladas y adquieran un conocimiento perfecto de la misma, para que la puedan exponer idóneamente, demostrarla y defenderla en la catequesis, en las clases y en otros ministerios, ante cualesquiera personas, ignorantes o cultas.

Estudios especiales. — Además de los estudios generales, prescritos para todos los que aspiran al sacerdocio, cada Instituto puede no sólo establecer otros en general, sino que también, cuando lo estime necesario porque así lo reclaman diversas circunstancias, debe imponerlos, por estas tres razones:

1. Para completar los estudios comunes y de ese modo elevar la cultura humana y la doctrina al grado que corresponde al Instituto.

2. A fin de adquirir aquellos conocimientos peculiares que reclama la índole de cada Instituto.

3. Para preparar debidamente a los alumnos que hayan de ocuparse en ministerios de educación o formación u otros especiales, v. gr., de misiones en el extranjero.

A esos estudios especiales no pueden dedicarse los alumnos mientras están cursando la filosofía y teología, a no ser en cuanto que, a juicio de los Superiores, oído siempre el parecer del Prefecto de estudios, no perjudiquen su formación general sacerdotal.

Los que hayan de enseñar filosofía, teología o derecho canónico, es conveniente que, a tenor del derecho, se hayan licenciado o doctorado en alguna Universidad o Facultad legítimamente aprobada por la Santa Sede. Esos títulos se requieren principalmente para enseñar Sagrada Escritura.

No sólo quienes hayan de desempeñar determinados cargos, sino también los que se destinen a ministerios apostólicos comunes, si sobresalen por su virtud y talento, deberán adquirir grados académicos para que pueden ejercer tales ministerios con mayor eficacia.

Además, los Superiores de Institutos, donde la ciencia suele cultivarse y florecer a modo de preciosa herencia, muéstrense fáciles en dedicar a estudios superiores a los jóvenes idóneos, proveyéndoles de los subsidios necesarios y oportunos para que se consagren a ellos de por vida, trabajando en ese campo al servicio de la Santa Madre Iglesia.

Los que hayan de consagrarse a estudios especiales de ciencias profanas, para después enseñarlas o, por otro motivo, dedicarse a ellas, si no se enseñan en las Facultades eclesiásticas, se les enviará a una Universidad católica, o a Escuelas especiales del propio Instituto o de otro donde puedan conferírseles legítimos diplomas.

Pero donde no haya Universidades Católicas o Escuelas Superiores religiosas, cuando lo aconsejen circunstancias peculiares, podrá enviárseles a otra Universidad o Escuela Superior, observando puntualmente las prescripciones de la Santa Sede acerca de esto (art. 43-46).

LA FORMACION APOSTOLICA

Durante todo el tiempo de formación y de prueba no omitirán los Directores y Profesores estimular a los alumnos al apostolado; más aún, los ejercitarán en él con moderación, según la mente de la Iglesia y la naturaleza y fines del respectivo Instituto.

Además, se les ha de preparar gradualmente para el apostolado del propio Instituto, haciendo que aprendan su fin, espíritu y ministerios; el origen y su evolución histórica, la vida de los miembros más conspicuos, los medios eficaces de que se valieron, de suerte que los jóvenes amen más al propio Instituto y respondan mejor a su divina vocación.

Disciplina peculiar de la formación y ejercicio pastoral.— Para recibir convenientemente la formación pastoral, inmediatamente de haber terminado el curso teológico se dedica-

rán los alumnos durante un año a un aprendizaje especial, y en él, bajo la dirección de maestros experimentados, a la vez que cultivan con más ahinco las virtudes sacerdotales y ejercitan moderadamente el ministerio sacerdotal, se aplicarán a perfeccionar los estudios y la práctica de la teología pastoral, en conformidad con las ordenaciones e instrucciones de la Santa Sede.

A no ser que por motivos especiales, apreciados con severidad, hubiera concedido dispensas la Sagrada Congregación, los Superiores Mayores, gravada su conciencia, sólo pueden exceptuar a aquellos alumnos que deben aplicarse a estudios superiores eclesiásticos, siempre que por otro medio se complete debidamente su formación apostólica.

Perfeccionamiento de la formación clerical durante un quinquenio.—Los sacerdotes, cualesquiera que sean los ministerios o las ocupaciones a que se les dedique, deben continuar los estudios clericales aún después de haber terminado la carrera ordinaria.

Esta obligación, que pesa sobre todo sacerdote a lo largo de su vida, a los sacerdotes religiosos les afecta por motivo especial, al menos durante el primer quinquenio después de terminada la carrera, salvo las excepciones previstas por el derecho común (can. 590).

Las prescripciones relativas a los exámenes quinquenales deben observarse diligentemente, no sólo en las Religiones, sino también en las Sociedades de vida común y en los Institutos seculares clericales.

La materia de los exámenes debe distribuirse anualmente de tal forma que durante los cinco años, se repasen al menos las asignaturas principales de los cursos teológicos y pastoral, y sobre ellas pregunten los examinadores en los tiempos y lugares oportuna y cuidadosamente fijados.

Si alguno no aprueba el examen anual, tiene que repetirlo; y, si tampoco entonces obtiene la aprobación, ese año no se le computa para el quinquenio.

1) Los obligados a los exámenes quinquenales, todos los años, durante las vacaciones, se reunirán en el centro de la formación pastoral o en otra casa más apta, para que escuchen las lecciones de mayor importancia y se hagan más idóneos para resolver los problemas apostólicos actuales, para que

se dediquen a ejercicios prácticos, y, mientras tanto, preparen y hagan allí el examen anual.

2) Clausúrese el quinquenio con un examen general doctrinal de madurez apostólica.

Para continuar y renovar la formación íntegra, contribuyen grandemente en primer término las colaciones prescritas por el can. 591 a las Religiones, y que en adelante se aplica también a las Sociedades de vida común y a los Institutos seculares, y otras colaciones más frecuentes que oportunamente se establecen por derecho particular.

Para que dichas colaciones obtengan pleno efecto, se han de ordenar convenientemente por lo que atañe a su materia, se han de preparar con diligencia y encomendar a varones competentes.

Los Superiores procurarán la fiel observancia de lo establecido acerca de ellas por el derecho común y particular, sin olvidarse de los cán. 131 y 2377.

Haya en todas las casas bibliotecas bien ordenadas, de fácil acceso, cuyo caudal de libros y revistas se aumente de continuo.

Finalmente, así como para fomentar la vida espiritual se hacen todos los años ejercicios espirituales, igualmente conviene celebrar congresos en los que varones peritos y experimentados expongan breve y ordenadamente todo aquello que se estime de mayor utilidad para renovar y perfeccionar los conocimientos en armonía con el progreso de los tiempos y la importancia de las materias (art. 47-50).

ULTIMO PERFECCIONAMIENTO DE LA FORMACION

Es un designio excelente, comprobado por la experiencia, que los jóvenes sacerdotes no se consideren religiosa y apostólicamente formados y definitivamente probados, mientras, cerca de los treinta años de edad, e instruidos por la experiencia personal del ministerio, no reciban la última probación que, a ser posible, imprima un sello indeleble en sus almas.

Este instituto suele apellidarse: *tercera probación, segundo noviciado, noviciado apostólico, año de perfección, escuela de afecto.*

Detalla cómo debe realizarse esa última probación, pero en

cuanto a su duración y ciertos detalles remite al derecho particular de cada Instituto.

Obligación de hacerla o suplirla.—El derecho particular, que imponga dicha probación, se confirma plenamente...

Pero en los Institutos que no la prescriban, se suplirá del mejor modo posible, de suerte que se logre el fin intentado.

Entre otras cosas, se indican las siguientes para suplir dicha probación: a) que las clases peculiares de la disciplina pastoral se ordenen práctica y formalmente a completar la formación religiosa y sacerdotal; b) que, una vez terminado el quinquenio, al que hace poco hemos aludido, se hagan ejercicios espirituales más prolongados y se den instrucciones a propósito antes de encomendar a los sacerdotes por otra parte ya formados, los ministerios ordinarios del apostolado (art. 51-53).

CONCLUSIONES

La lectura de esos dos interesantes documentos, cuyo resumen acabamos de hacer, da lugar a múltiples reflexiones. Sólo algunas vamos a consignar, a manera de conclusiones.

1.^a Ofrecen normas comunes para los tres estados jurídicos clericales de perfección.

2.^a En muchos lugares mencionan expresamente a los tres; en otros nombran sólo al estado religioso, y a los otros dos los sobreentienden.

3.^a Hacen extensivas a las Sociedades de vida común y a los Institutos seculares algunas disposiciones del Código que, hasta ahora obligaban sólo a los religiosos.

4.^a Reconocen carácter público a los centros de estudios clericales pertenecientes a los estados de perfección, facultándoles para que puedan cursar en ellos los clérigos seculares, así como también los destinados al sacerdocio en los estados de perfección pueden cursar en los Seminarios diocesanos.

5.^a Disponen que se continúe la formación religiosa después de la profesión, o incorporación perpetua, no sólo mientras la carrera, sino también durante los primeros años de sacerdocio; y asimismo que la formación clerical y apostólica se perfeccione a través del primer quinquenio después de haber terminado la carrera.

6.^a Además del gran empeño que ponen porque se hagan bien los estudios de la carrera ordinaria, manifiestan sumo interés por que los alumnos más despejados y virtuosos cursen estudios superiores.

7.^a Son favorables a la interrupción de los estudios clericales después de haber terminado la filosofía, aprobando a los que la practican y manifestando el agrado con que verían que se introdujera en los demás Institutos. En el mismo sentido se expresan acerca de la denominada *tercera probación*.

8.^a Imponen a todos el curso de formación pastoral inmediatamente de haber terminado el de teología.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

Análisis y crítica de la Teología del pecado original a propósito de la XVII Semana Española de Teología

En la reunión de los teólogos españoles de la 17 Semana Española de Teología, se ha estudiado el dogma del pecado original en un temario completo de ponencias y comunicaciones. Se ha puesto de relieve el contenido de las fuentes sobre el pecado y se ha recorrido y discutido la teología de esta materia dogmática, bajo todos sus aspectos de valoración teológica.

El temario se ha dividido del modo siguiente:

1.—Lo revelado, lo teológicamente cierto y lo problemático en la doctrina del pecado original originado. Prof.: R. P. Bernardo Monsegú, C. P.

2.—El pecado heredado de Adán es pecado en sentido estricto y propio en cada uno de sus descendientes. Prof.: R. P. José Sagüés, S. I.

3.—Solidaridad del linaje humano en Adán en el pecado original originante. Prof.: Dr. D. José Capmany, Pbro.

4.—El poligenismo a la luz del dogma del pecado original. Prof.: Dr. D. José María Sáiz, Pbro.

5.—Esclarecimientos mutuos entre el dogma del pecado original y la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, Prof.: R. P. Ramón García Rodríguez, O. P.

Presentaron comunicaciones sobre la misma temática los RR. PP. Basilio de S. Pablo, C. P., Isaac Blázquez, O. F. M., Pedro de Alcántara, O. F. M., García del Moral, O. P.; y mate-

rias de libre elección los RR. PP. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. C., Cándido del Pozo, S. I., Alonso Schökel, S. I., Marcelino Rodríguez, O. F. M., D. Agustín Arbeloa, Pbro., y D. Ave-lino A. Esteban, Pbro.

Al mismo tiempo que hacemos una reseña de esta semana de altos estudios teológicos, desarrollamos en las siguientes líneas una sugerencia que hemos apuntado al comienzo de nuestra ponencia. No nos es necesario para ello enfrentarnos con el problema del pecado desde su luz propia que no es otra que la que dimana de la revelación, de la patrística y de los documentos del magisterio. Las fuentes nos dan el *hecho existencial* y el teólogo busca su *razón esencial* desde el hábito de la teología, con el que se hace inteligible el contenido de las fuentes. Nosotros nos mantendremos en este segundo plano para *reducir* a un esquema la teología en torno del pecado original y señalar, primariamente, la base desde la que se ha partido en la elaboración de la diversidad de sistemas que se han propuesto históricamente como justificativos del dato revelado. Consideramos los sistemas en su estructuración metafísico-teológica y los criticamos en sus presupuestos ontológicos. En definitiva, análisis y crítica sistemática. Como anticipo de la conclusión final subrayamos, sin ánimo de polémica, que si Sto. Tomás, y el tomismo en general, explican la existencia universal del pecado como un fenómeno *naturalista* es porque llegan a los datos dogmáticos, partiendo del concepto metafísico de naturaleza y persona, categorías esenciales en la teología del pecado, donde es manifiestamente clara la distinción, porque en último análisis dependen de una cuestión previa como es la explicación de la esencia y existencia, mientras que las soluciones no tomistas necesariamente han de transcurrir por otras vías, esencialmente distintas, dependientes de sus propios prolegómenos metafísicos desde los que lógicamente nos darán una visión *personalista*. La teología del pecado se compone adecuadamente, en el plano de la historia, de naturalismo y de personalismo, y ambas posiciones intentan justificar el pecado como «vicio de la naturaleza». El análisis de estos sistemas nos conducirá a ver la justificación de cada uno de ellos y su entronque con los principios ontológicos que han orientado su construcción. Y esto es porque el teólogo no sólo tiene que acudir a los datos fontales sino también a la estruc-

turación científica de los mismos, que se efectúa con la aportación de la filosofía y cuyo resultado primario es la conclusión teológica.

I.—*El pecado original en las fuentes teológicas.* El pecado original, como dogma sustantivo de la teología católica, ha sido objeto de constantes preocupaciones doctrinales que se han traducido en múltiples intervenciones del magisterio, en definiciones dogmáticas, herejías, errores, y caudal abundante en las fuentes autoritativas. Entre todos los lugares fontales que contienen la doctrina del pecado original ocupa el primer puesto, como monumento más eminente, el concilio tridentino que ha explicado lo perteneciente al pecado y ha incorporado a su cuerpo doctrinal las definiciones de los concilios cartaginense XVI y arausicano II, aprobados por los papas Zósimo (a. 418) y Bonifacio II (a. 529).

La intervención extraordinaria del magisterio propone como verdad dogmática la *existencia universal del pecado*: que el pecado cometido por Adán (Dz. 174, 788) se transmite a la posteridad y es el pecado de sus descendientes (Dz. 175, 789), por lo que es un solo pecado origine et propagatione, que se encuentra en cada miembro adamítico como verdadero pecado (Dz. 790) y los recién nacidos lo contraen y necesitan del bautismo para librarse de su pecado individual (Dz. 102, 791).

La definición afecta solamente a la *existencia*, no a la *esencia* que ni en Trento ni en el Vaticano se ha querido incluir (1). Y en la definición de la existencia ha destacado el concilio los cuatro momentos citados: a) que el pecado del *primer hombre*, b) es el pecado de todo el género humano, c) verdadero pecado en cada uno, d) por lo que los «parvuli recentes ab uteris matrum» han de ser bautizados en remisión de su verdadero pecado. Tanto el cartaginense como el arausicano y tridentino, ven la revelación del pecado original en el texto paulino de Rom. V, 12 (2).

(1) PALLAVICINI, S., S. I., Concilii Trident. Historia, 7, c. 8, n.º 1, 6. PENAGOS, L., S. I., La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento, Misc. Com., 4 (1945), p. 181-183.

(2) «Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt», Rom., V, 12; Dz. 102, 175, 789, 791.

En segundo lugar, es necesario destacar que al lado de esta definición explícita existe otro dato de gran trascendencia en la teología del pecado: que éste *se transmite por generación*. Y es una verdad implícitamente definida, según estimación común de los teólogos. Esta doctrina de Trento es la que la «Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit» (Dz. 102, 791), es la interpretación constante de los SS. PP. quienes ven el pecado asociado al concepto de Adán-padre y descendencia-hijos, cuyo medio de propagación no es otro que el de la generación, y es la explicación de la misma Iglesia a los cánones dogmáticos quien concibe el pecado asociado al mismo concepto generativo (3).

El teólogo, pues, se encuentra con una definición dogmática, la existencia del pecado común, y con una verdad implícitamente definida, que este pecado llega a cada individuo por vía de generación, y sobre estas dos bases inconcusas tiene que construir el edificio orgánico de una sistematización teológica. Estos dos hechos, así como el contenido y sentido de las fuentes, son los determinantes de la teología del pecado. El teólogo comienza aquí y el fruto de esta investigación es el cuerpo doctrinal que se elabora a partir de unos principios ontológicos. La revisión, hemos dicho, de este proceder, constituye el núcleo de las páginas siguientes. No la doctrina del pecado considerada desde las fuentes, sino los sistemas mismos observados desde el punto de vista de su estructuración radical.

II.—*El comportamiento teológico ante los datos fontales*. El teólogo que estudia el pecado original tiene que abarcar los

(3) «Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in seipsis adhuc committere potuerunt. ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur quod *generatione traxerunt*» (Dz. 102, 791); «S. q. d. soli Adae praevaricationem suam, non et eius *propagini* asserit nocuisse...» (Dz. 175, 789); «hoc Adae peccatum, quod origine unum est et *propagatione*» (Dz. 790); «Nam sicut revera homines, nisi ex semine Adae *propagati nascerentur*, non nascerentur iniusti, cum ea *propagatione* per ipsum, *dum concipiuntur*, propriam iniustitiam contrahunt» (Dz. 795); «...cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque *generatione* in omnes transfusum, inest unicuique proprium» (Dez. 2328; AAS., 42 (1950), p. 576.

tres elementos dogmáticos que integran adecuadamente el hecho del pecado universal:

a) El pecado del primer hombre (Dz. 788).

b) La solidaridad de la humanidad en el primer hombre por la que el pecado de Adán es el pecado del género humano (Dz. 789) y de cada individuo particular (*unicuique proprium*, Dz. 790).

c) El modo de la transmisión o propagación del primer pecado a cada nuevo miembro adamítico (origine unum est et *propagatione*, Dz. 790).

Y con la conjugación de estos tres datos a la teología corresponde hacer ver cómo el pecado original es verdadero pecado, propio de cada uno, por lo que es voluntario con voluntad individual, que es uno en especie (la unidad origine et *propagatione*), que se transmite por generación (conexión de la generación con el pecado mismo), la esencia, los efectos, etc. Es ciertamente una tarea ardua pero ineludible para el teólogo que tiene por misión explicar y hacer humanamente inteligible el dogma, que no es otro su oficio y la teología es entitativamente una elaboración humana.

Es evidente que de los tres momentos del pecado es el segundo el centro del problema, el elemento más radical y más importante (y al mismo tiempo el más oscuro) en la sistematización teológica. Porque el primero, el pecado de Adán, no ofrece dificultad y el tercero recibe toda su luz de la explicación que se dé al segundo. De aquí que la teología centrará toda su atención en examinar la relación *solidaria* de la humanidad en Adán exigida por la misma existencia del pecado común, y en quien, en último análisis, hay que ver la razón de voluntariedad en cada individuo particular. Que el pecado común tiene que ser explicado como un gesto solidario no ofrece duda posible. S. Pablo lo explica así («*Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit... in quo omnes peccaverunt*») y el canon segundo de Trento lo expresa en términos equivalentes (*sibi et eius propagini; sibi et nobis = in omne genus humanum*, Dz. 789). Pero el pecado común, cometido *per unum hominem* y en él por todos sus descendientes (*in quo omnes peccaverunt*) implica dos graves problemas, la voluntariedad en cada uno de los descendientes y previamente el modo de *ser con Adán*, que es la naturaleza de esta soli-

daridad o el modo de la dependencia de su voluntad personal (4).

El teólogo tiene que ver en el primer problema que el pecado original *no es un acto* sino un *estado habitual*, un pecado *heredado* o *paternal* (5) *no cometido* sino *contraído*, cuya voluntariedad no puede ser *elícita* en el miembro adamítico (non imitatione) sino *terminativa*, por lo que no puede convenir en sentido *unívoco*, aún teniendo verdadera y propia razón de pecado (Dz. 792), con los pecados *personales* actuales o habituales, sino en sentido *análogo*, por lo que es esencialmente diverso y tiene formalidades peculiares. De aquí que es necesario despojarse de todo concepto personalista, que lo hace unívoco, para poderlo estudiar en su concepción naturalística. Esto mismo conduce, en segundo lugar, al concepto de Adán en cuanto que es *hombre singular* y en cuanto que desempeña *funciones capitales*. Es toda la humanidad quien peca en Adán y es por tanto la función colectiva del primer hombre la que determina la solidaridad de la descendencia con él. El pecado no se puede concebir por la línea de la singularidad porque ésta queda fuera, como anterior, del pecado común, y si demostramos que la singularidad adamítica es un factor personal mientras que la universalidad le corresponde en virtud de su naturaleza específica, podemos concluir que la solidaridad exigida en el pecado, esencialmente común, no puede ser debida a una formalidad personal sino específicamente natural, por lo que el pecado será *per se* o *formaliter loquendo* (6), como universal, perteneciente al hombre singular, en virtud de que su naturaleza se determina y concretiza en su singularidad. De este modo así como en el primer padre lo personal o singular afectó a su universalidad, la razón de la perpetuación, por

(4) «Opportet ad salvandum voluntarium requisitum ad culpam huius absque propria voluntate, *ponere hunc hominem esse aliquid alienae voluntatis* ut sic sit voluntarius defectus voluntate propria non secundum se sed secundum quod membrum alterius, a quo inchoat haec culpa», CAJETANUS, Tho., Comment. in I-II, q. 81, a. 1.

(5) «Peccatis, inquis, alienis non utique perire debuerunt. ALIENA sunt sed PATERNA ac per hoc iure seminationis... et nostra sunt». S. AUGUSTINUS, Op. imperf., I, 48 (ML. 1071).

(6) II Sent., d. 31, q. 1, a. 2, 5m.; De Malo, q. IV, a. 1, 7m; De Potentia, q. 3, a. 9, 4m. et passim.

el contrario en los propagados por la infección de la naturaleza se seguirá en sentido aplicado o extensivo, dominando en la persona o singularidad individual (7).

La solidaridad, pues, en Adán en el pecado común se presenta en la teología como un fenómeno constitutivo y al mismo tiempo explicativo del hecho universal. Cuál sea su naturaleza, el modo de estar en Adán, es una cuestión posterior donde late la entraña misma del problema. Por ahora bástenos precisar su existencia: que el pecado de Adán es el pecado de todos y de cada uno porque todos éramos *uno* en él, porque su acción es solidaria con nosotros, capital, válida para su descendencia, cuya voluntariedad con ser *ajena* es *nuestra* por ser *paterna* (8).

1.—*El primer estadio de la teología del pecado.* Siendo la solidaridad en Adán el núcleo de la teología del pecado original, la teología da su primer paso estructural enfocando todos los datos integrantes del pecado desde un planteamiento metafórico como preparación y disposición para llegar a plantear el problema en sus términos reales y propios. Es la reducción de la unidad en Adán a la metáfora de la *organización vital*. El primer padre es concebido ejerciendo una función *capital* y la descendencia (propago) en función de *miembros* cuya relación vital constituye la unidad orgánica de la humanidad a semejanza del viviente físico de cuya cabeza desciende el movimiento y la vida a los miembros y cuyo resultado es la unidad vital del viviente. La humanidad podrá ser concebida como *un hombre* o *un cuerpo* en sentido metafórico como el viviente físico tiene su propio cuerpo. De este modo queda iluminado el hecho del pecado quien cometido por un hombre (en función capital) llega a todos sus miembros (propago) porque son *una cosa en él* (un cuerpo o un hombre en sentido análogo).

Esto no es extraño. Tampoco empobrece la exposición. Sabemos que la teología tiene que usar de metáforas por conveniencia de las verdades que contiene y por indigencia del sujeto que teologiza (9). Más aún, el univocismo y la analogía,

(7) II Sent., d. 32, q. 1, a. 2; III Sent., d. 33, q. 1, a. 3, 3m.; IV Sent. d. 46, q. 2, a. 2, sol. 1; De Malo, V, q. 4; III, q. 69, a. 3, 3m.

(8) Cf. nota 5; De Malo, IV, a. 1, 1m, 4m., 5m.; I-II, q. 81, a. 1, 2m.,

(9) I, q. 1, a. 9; ib., 1m., 3m.

aunque sea metafórica, tienen un sentido más que de ilustración de fuerza argumentativa. Se usan en teología porque son argumentos metafísicos de proximidad subjetiva que se conectan intrínsecamente con la conclusión científica. Sto. Tomás procede así habitualmente porque el ejemplo no solo ilustra la argumentación sino que en virtud de su conveniencia unívoca con los demás de la misma especie tiene un valor de principio universal demostrativo y usa de la analogía tanto propia como metafórica por su vigor probativo porque lo análogo es una predicación siempre intrínseca entre ambos términos ya sean reales ya sean impropios. De este modo la teología al reducir la solidaridad en Adán a la metáfora de la capitalidad y de la organización *esclarece, facilita y demuestra* que la acción del primer hombre es universalmente válida para toda su descendencia y voluntaria en cada uno.

Este método es común en la teología del pecado. Pero sobre todo Sto. Tomás es tal vez quien recurre a él y en quien tiene una importancia eminente. Para el Angélico la argumentación desde el planteamiento metafórico es con frecuencia decisivo y único (10) y esto porque ve en él los tres actos que hemos indicado (esclarecimiento, facilitación y demostración):

«Multi homines ex Adam derivati sunt tamquam multa membra unius corporis» (11).

«Tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium quasi *unum collegium* vel potius sicut *unum corpus* unius hominis consideranda est; in qua quidem multitudine unusquisque homo potest considerari..., quasi aliquod membrum huius multitudinis...» (12).

«Omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut *unus homo*...» (13).

Pero si Santo Tomás, y con él toda la teología, elige esta reducción y este tipo de argumentación es porque cuida tanto

(10) De Malo, q. IV, a. 1; a. 2; a. 6; Comp. Theol., c. 196; In Rom. c. V, lect. 3; I-II, q. 81, a. 1.

(11) I-II, q. 81, a. 1.

(12) De Malo, q. IV, a. 1.

(13) I-II, Ibid.

de explicarla como de aplicarla. La teología conviene universalmente en la aplicación pero se divide y aparta de Sto. Tomás en la naturaleza de la capitalidad, de la metáfora total, que es, en definitiva, concebir una solidaridad adamítica en un orden diverso al tomista. La metáfora es esencialmente imprecisa y en esto radica su peligro científico, pero es un instrumento eficaz cuando entre sus múltiples valores se elige uno determinado. De este modo lo metafórico libera de un univocismo lo mismo que de un equivocismo así como conduce a una analogía en sentido propio.

Este planteamiento inicial de la teología del pecado no es sólo un instrumento científico, expresión metafórica de la solidaridad real en Adán-pecador, sino que es también una exigencia científica que está justificada por el Apóstol. Adán es figura de Cristo (14) y Cristo es el segundo Adán (15). Al mismo tiempo la obra trascendente de Cristo es concebida por San Pablo en un paralelismo antitético con la obra universal de Adán (16), en un fenómeno de solidaridad que en Cristo se explica inicialmente como *mensaje familiar* (17), como el de Adán, y se desarrolla perfectamente con la metáfora de cabeza, miembros y relaciones vitales (18) formando un solo cuerpo (19). La teología se mantiene, pues, en la misma línea paulina cuando Rom. V, 12-21, se explica adecuadamente por el contexto de las epístolas de la cautividad. Ideas afines que tienen su complemento y su explicación más adelante, pero que objetivamente es lo mismo.

La existencia universal del pecado contraído por todos en Adán (*omnes in Adam peccaverunt*) no se puede explicar sino como gesto solidario por el que la acción del primer hombre es el pecado de todos en él. La metáfora, uno de sus actos pon-

(14) Rom. V, 14.

(15) I Cor., 15, 45, 47.

(16) Rom. V, 12-21.

(17) Si aquí no se puede invocar la idea del cuerpo místico por ser propia de las epístolas posteriores, de la cautividad, no obstante se trata de una idea muy afín, la eminencia del padre de familia, que recibirá más tarde el sentido de la estructuración del *cuerpo* en Cristo.

(18) Eph. 5, 30; 1, 18; I Cor. 12, 27; 15, 22; 11, 3; II Cor. 4, 10-11; Gal. 2, 20; 4, 19; 4, 12-13; 1, 18; Col. 1, 18; 3, 4; Eph. 1, 22, etc.

(19) Rom. 12, 5; Eph. 1, 23; 4, 11-12, etc.

derativos, nos dirá que la vida de la cabeza, el pecado, es la vida de los miembros y por tanto de todo el género humano (propago) por lo que el pecado cometido por uno es de todos como la vida del viviente es homogénea y de cada una de las partes vitales. En esto hay uniformidad en todas las escuelas. No la habrá sin embargo cuando se trate de buscar el sentido de la metáfora, el ser y estar en Adán. Y porque éste es el punto central del problema de la diversidad de principios se seguirán opuestas conclusiones que hacen sistemas específicamente diversos. De todos modos hay que convenir que el planteamiento metafórico inicial así como facilita, esclarece y tiene valor argumentativo, también dispone el planteamiento objetivo y prepara su solución.

2.—*Segundo estadio: la sistematización* (naturaleza de la capitalidad adamítica). Si, como hemos dicho, la teología ha de ver el pecado como gesto solidario y este concepto lo tiene que reducir a la metáfora de la organización, donde Adán ejerce funciones capitales, en un segundo lugar corresponde a la teología precisar la naturaleza de esta capitalidad y solidaridad orgánica porque la analogía metafórica es esencialmente imprecisa y se presta a múltiples aplicaciones (20). La capitalidad adamítica se presenta en teología, históricamente, en un sentido natural, moral, jurídico y místico que da lugar a los sistemas que se conocen con los nombres de capitalidad mística, moral y naturalista. Recordemos también que éste es el núcleo del problema que tiene que investigar el teólogo desde el que se ha de justificar y salvar la voluntariedad común en el acto pecaminoso del primer hombre. El examen de estas soluciones nos llevará a buscar los principios de solución que no son otros que los propuestos por Santo Tomás.

(20) SAURAS, E., O. P., *El Cuerpo Místico de Cristo*, Madrid, 952, BAC., p. 32-35; 146 sig.

A) LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS: PRINCIPALIDAD NATURAL DE ADÁN

La teología del pecado comienza propiamente en Sto. Tomás, en él recibe estructuración científica, que siendo una síntesis de la doctrina patristica (21) es al mismo tiempo una exposición original (22). Se conoce como «capitalidad natural», y como «capitalidad física» pero tal vez sean conceptos infelices que no compendian exactamente su pensamiento y se prestan al equívoco. Los podemos sin embargo retener si tenemos en cuenta que la capitalidad es específicamente *principalidad* y que lo natural se refiere a la naturaleza elevada por la gracia, accidente o propiedad de la naturaleza, en sentido adecuado, y que *lo físico* es la naturaleza específica como base para llegar a la solidaridad en el pecado, o a la voluntariedad, es decir, como fundamento de la *solidaridad teológica*. Dios había asociado tan estrechamente la gracia a la naturaleza (23) que ambos conceptos forman una sola entidad, la naturaleza elevada, o la naturaleza adecuada. En éste sentido completivo sí tienen cabida aquellas denominaciones. Pero sobre todo la *capitalidad* atribuida al tomismo es aceptable en cuanto que *facilita*, que es uno de los actos valorativos de la metáfora, la inteligibilidad de la *principalidad* puesto que en el tomismo es específicamente desde aquí, desde *lo principal* (24), de donde se toma su valor probativo o demostrativo, como hace Sto. Tomás, por ejemplo, en De Malo, q. IV, a. 1, y 1-11, q. 81, a. 1. Son conceptos esencialmente distintos, no genéricamente, por lo que ni se pueden usar como unívocos ni propiamente como equívocos.

La sistematización tomista comienza radicalmente en la misma existencia del pecado original. Su existencia la recibimos por la fe:

(21) GAUDEL, A., Peché Originel. Dict. Theol. Cathol., XII, n. VI, col. 432; col. 468.

(22) GAUDEL, A., Ibid., n. VII, col. 469; col., 669.

(23) I, q. 100, a. 1; De Malo, q. 4, aa. 1, 6, 8; II Sent., d. 20, q. 2, a. 3; d. 30, q. 1, a. 2.

(24) De Malo, q. IV, a. 1, 18m., 19m.; Ibid., a. 6; II Sent., d. 33, q. 1, a. 2.

«Respondeo dicendum quod secundum fidem catholicam est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros... Contrarium est *haeresis pelagianae*...» (25).

Corresponde ahora a la teología investigar de qué modo este pecado de origen se traduce, llega o existe en la descendencia adamítica:

«Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt... Sed omnes huiusmodi viae insufficientes sunt... Et ideo alia via procedendum est...» (26).

La nueva vía propuesta por Sto. Tomás se expone con una técnica metodológica que hace de este artículo de la Suma uno de los más perfectos y admirables no sólo en el plano de la demostración sino también en el del arte de la construcción. Hay una sola conclusión: «Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur dicitur *originale*», y se da una sola razón, propter quid: «peccatum originale non est peccatum huius personae nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente». Santo Tomás nunca verá otra posibilidad de explicar la existencia común del pecado si no es acudiendo a la solidaridad en la naturaleza específica, física, por la que la humanidad es una *explicitación* o *desenvolvimiento* del contenido virtual-real de la primera naturaleza terminada en la persona del primer padre. Pero nótese bien que si decimos naturaleza física en esto mismo se entraña el concepto adecuado de naturaleza, en cuanto elevada, y en el caso del pecado, en cuanto *privada* del *accidente común* que Dios depositó en ella para ser transmitido con la naturaleza física como una sola entidad esencialmente comunicable (27). De este modo propagar la naturaleza es transmitir el pecado (28), porque ca-

(25) I-II, q. 81, a. 1.

(26) Ibid.

(27) II Sent., d. 20, q. 2, a. 3; De Malo, q. 4, a. 6; C. Gent. IV, 52; Comp. Theol. 196; In Rom. V, lect. 3.

(28) II Sent., d. 31, a. 1, a. 1, 2m., pass.

rece voluntariamente de una propiedad cuasimetafísica como es la gracia (29).

Pero, ¿cómo se entiende esta homogeneidad física, esta solidaridad en la naturaleza específica, el *unum* en Adán en el orden ontológico? Santo Tomás ha querido preparar la mente del novicio para proponerle posteriormente la razón demostrativa de la conclusión. Explicará que «*participatione speciei* plures homines sunt unus homo» porque «conveniunt in una natura quam a primo parante accipiunt» y llegará a esta metáfora orgánico-entitativa sirviéndose de otra metáfora más común y más accesible por ser más *vulgar* (30), tomada de la vida diaria, la *organización moral*, o la existencia de las solidaridades éticas. Los *ejemplos* del colegio, de la sociedad, de la nación, de la coadunación de todos los hombres existentes y, en sentido más universal, de todos los hombres de la humanidad (31) no tienen otra misión en la argumentación del Angélico que la de preparar el camino para situar el problema del pecado en el campo de la solidaridad ontológica. Porque así como es fácilmente reconocible la sociedad ética o en acto segundo, operativa, así por ésta llegamos a comprender que puede existir y que existe una solidaridad anterior, en la naturaleza específica, en el acto primero, una sociedad ontológica, que es la solidaridad en la naturaleza por contraposición a la solidaridad moral o en la persona. La existencia de la sociedad ética es utilizada para hacer entender la sociedad entitativa o específica y es así como la primera metáfora conduce a la segunda de quien toma la demostración de la conclusión única. Todavía lo ilustrará con el *ejemplo* del movimiento del miembro en una persona singular en el caso del *pecado personal* y también de aquí sacará un argumento válido para explicar el movimiento del miembro de una naturaleza en el orden del *pecado natural*. Es, pues, evidente que del concepto moral y jurídico pasa Santo Tomás a la segunda analogía del cuerpo en sentido físico para explicarla difusamente y ver en ella la razón explicativa del pecado. También lo había hecho anteriormente en De Malo IV, a. 1: «Sic ergo tota multitudo ho-

(29) Ibid., d. 20, q. 2, a. 3; d. 30, q. 1, a. 2; Comp. Theo. 196.

(30) I, q. 1, a. 9, 3m.

(31) De Malo, q. IV, a. 1; I-II, q. 81, a. 1.

minum, a primo parente naturam humanam accipientium, quasi unum collegium *vel potius* sicut *unum corpus unius hominis* consideranda est». Y es manifiesto que esta idea *física* del homicidio no es probativa en cuanto termina en pecado personal sino en cuanto que siendo física la solidaridad total humana que implica termina en pecado natural. Es decir que todos los precedentes personalistas de la argumentación (morales o jurídicos), desembocan en la solidaridad física de naturaleza desde la que pasa a la existencia misma del pecado como vía única de solución.

La doctrina de Sto. Tomás sobre el pecado se puede condensar en el siguiente enunciado: *Sed haec quaestio de facili solvitur si distinguatur inter personam et naturam* (32). Tal vez sea uno de los pasos más luminosos entre los varios lugares donde estudia el pecado. La naturaleza, la justicia original y la persona son los tres elementos esenciales que integran su sistema: la naturaleza en cuanto realmente distinta de la persona es el sujeto inmediato del pecado, y la gracia en cuanto privada voluntariamente en la naturaleza del primer padre era esencialmente comunicable, accidente común dado en Adán a todos y transmisible con la misma naturaleza a cada uno de sus descendientes. Adán poseía la gracia, destinada a todos, como accidente de su naturaleza y poseía una naturaleza en cuanto que era formalmente *primera* (33), *actualmente* terminada en su propia persona, actual o individua, pero *virtualmente* y *potencialmente universal*, principio de multiplicación específica, propagable y terminable en multitud de individuos: «res primitus a Deo institutae sunt non solum ut in seipsis essent sed etiam ut essent aliorum principia» (34). Y es así como pecando perdió la gracia de todos (35) y todos la perdimos en él en cuanto que éramos una sola cosa con él. Su naturaleza se vió privada de la gracia tal como aquella era: Adán la perdió actualmente nosotros potencial y virtualmente en cuanto que así nos conteníamos en él:

(32) Comp. Theol., c. 196.

(33) Cf. nota 24; I, q. 92, a. 3, 2m.; q. 92, a. 2; III, q. 31, a. 5, 2m.

(34) I, q. 94, a. 3.

(35) De Malo, q. IV, a. 1; II Sent., d. 31, q. 1., a. 1.

«*Peccatum personale Adae in naturam humanam transivit, secundum quod in ipso esse habebat: ipso enim peccante privatus est hiis quae sibi ratione naturae suae gratis concessa erant, et eo privato, etiam natura privata fuit ut in ipso erat, et per consequens in aliis qui ab ipso naturam accepturi erant*» (36).

Santo Tomás explicará repetidas veces que el pecado «*per se loquendo est naturae vitium*». Ha distinguido entre la naturaleza y la persona para asentar la tesis de que es propiamente un vicio de la naturaleza y no de la persona y al expresarse de este modo afirma in obliquo que ningún elemento personalista puede entrar en la explicación de la existencia del pecado (moral o jurídico), que no hay otro modo de ser y estar en Adán y que el medio de propagación o aplicación a cada individuo no puede ser otro que el de la generación en cuanto que es el acto supremo de la naturaleza que termina inmediatamente en la comunicación de la misma en otro supuesto:

«*Cum peccatum originale, per se loquendo, sit naturae vitium, non potest causari per id quod est personae per se sed solum per id quod naturae debetur*» (37).

El pecado para Sto. Tomás no es la naturaleza, pero si es un fenómeno *natural*, perteneciente a la misma. La naturaleza es el sujeto propio y la generación, medio entre dos naturalezas, o instrumento de propagación, es la causa instrumental del pecado. Todo otro concepto queda sistemáticamente excluido de la teología del pecado y es, en la concepción tomista, descentrar y desorbitar el problema desde sus comienzos más radicales (38). La persona y lo personalista queda por tanto

(36) II Sent. Ibid., 1m.

(37) Ibid., a. 2, 5m.; De Malo, q. IV, a. 1, 7m.; Ibid., a. 8, 10m.

(38) «Diversas teorías se han excogitado para explicarlo de alguna manera. Desde luego tenemos que decir muy alto que Sto. Tomás no ha creído nunca necesario recurrir a ninguna clase de pactos o de ficciones jurídicas para darle explicación. Aún más, todo esto cae totalmente fuera de su intención y propósito. El pecado original en nosotros no es una contribución, cooperación o participación en el acto personal de Adán. Por eso las teorías del pacto y de la ficción jurídica en realidad no hacen otra cosa que *descentrar la cuestión* llevándola a un terreno que le es del todo

fuera *per se* de la explicación teológica del pecado originado. Pero no obstante tiene una conexión con el mismo: la de causalidad eficiente y la de término de extensión o redundancia, en la descendencia. El pecado ha comenzado en la persona de Adán pero ha terminado en su naturaleza puesto que ésta era el sujeto de la gracia. En nosotros, por el contrario, siendo formalmente de la naturaleza lo es de la persona en cuanto que aquélla subsiste en ésta, en cuanto que de la naturaleza redundando en la persona (39), del mismo modo que la naturaleza se incluye y pertenece a la persona (40), formando un solo supuesto de atribución. La persona en nosotros no es principio como en Adán sino término por lo que el pecado en Adán, esencialmente uno, tendrá las dos formalidades, actual y original, mientras que en la descendencia será tan sólo original o natural:

«Ista infectio ex inordinata voluntate primi parentis, in ipso quidem primo parente, fuit dupliciter: scilicet, per modum *actualis peccati*, inquantum eam per propriam voluntatem contraxit, et etiam ulterius per modum *peccati naturalis*, inquantum natura in eo infecta est. In sequentibus autem non est nisi peccatum naturale» (41).

Este es el concepto de *pecado originante* y de *pecado originado* o específicamente original. La primera formalidad se da tan sólo en Adán y la segunda es común a todo el género humano descendiente de él, también incluido. Entre ambos hay una relación de causa y efecto. Pero la causalidad eficiente queda fuera del efecto producido, y de aquí que nosotros no comunicamos en el originante sino en el originado, nuestro pecado no nos corresponde por la inclusión en su persona o voluntad, por la relación con su naturaleza, no con su persona (42).

ajeno». CUERVO, M., O. P., Evolucionismo, monogenismo y pecado original. Salmanticensis, 2 (1954), p. 270; Flick, M., S. I., Lo stato di peccato originale, Gregorianum, 38 (1957), p. 300.

(39) II Sent., d. 32, q. I, a. 3, Ibid., a. 1; De Malo, q. IV, a. 6, 9m.

(40) De Malo, q. IV, a. 6, 9m.; q. V, a. 2; q. IV, a. 1, 7m.

(41) II Sent., d. 31, q. 1, a. 1.

(42) De Malo, q. IV, a. 1; Ibid., 4m., 5m., 7m., 8m., pass.

La *principalidad* de Adán es suficiente para Santo Tomás para explicar la existencia universal del pecado. No tiene necesidad de acudir a nuevos elementos, que sobre ser gratuitos, en último análisis lo harían intraducible y cambiarían sustancialmente el concepto de pecado de naturaleza, lo harían formalmente personal y como tal incomunicable. Deslindado de este modo el campo del pecado de toda formalidad personalista en la doctrina tomista no entrarán otros conceptos que los naturalistas. Y desde ellos se explican consecuentemente los tres elementos capitales del pecado:

a) *La solidaridad en Adán*: Es adecuadamente una: en la naturaleza privada de la gracia debida ex munere Dei (43). Ni la persona trascendía los límites de toda la naturaleza (44), ni la gracia que poseía para todos la tenía como accidente personal sino como propiedad de la naturaleza que había de transmitir con ella. Por eso la persona queda fuera del ser del pecado natural y basta la naturaleza bajo la razón formal de primera para probar la conveniencia unitaria en el primer padre. La inclusión *virtual-real, física*, en Adán, por la que éramos uno en él es la razón por la que la privación de la gracia afecta a todos porque es privación en la naturaleza-semilla (45) y el pecado es igualmente de la descendencia porque este no tener la gracia privativamente se debe a una causa voluntaria, a la voluntad de Adán que terminó actualmente en su natura-

(43) II Sent., d. 20, q. 2, a. 3; De Malo, q. IV, a. 1. 11m.

(44) «Peccatum non transit in posteros a primo parente per modum demeriti, quasi ipse omnibus mortem meruerit et infectionem peccati, sed per modum traductionis consequentis traductionem naturae. Non enim unius personae actus toti naturae mereri vel demereri potest, nisi limites humanae naturae transcendat, ut patet in Christo qui Deus et homo est: unde a Christo nascuntur filii gratiae non per carnis traductionem sed per meritum actionis. Ab Adam vero nascimur filii irae per propagationem non per demeritum». II Sent., d. 20, q. 2, a. 2, 3m.

(45) BILLOT, L., S. I., De personali et originali peccato. Romae, 1931, pars III, p. 138. Si Adán hubiera tenido condicionadamente otra propiedad cuasi-específica, v. gr., la risibilidad, la facultad visiva, auditiva, etc., y la hubiera perdido como perdió la gracia, por ser privación en la naturaleza-semilla o formalmente primera, hubiera sido del mismo modo privación en toda su descendencia. Es doctrina de Sto. Tomás comentada por Billot en el lugar citado y en las pp. 136-137. ...

leza y virtualmente en el contenido de ella, en una palabra, en cuanto que era principio de la especie humana. La humanidad, en virtud de la naturaleza, es una prolongación o explicitación de la naturaleza del primer padre y es de este modo cómo se explica que la misma voluntad que causó la privación en Adán es la afecta a toda su prolongación o descendencia (propago) porque ésta se contenía potencialmente en la primera: «...eo privato etiam natura privata fuit *ut in ipso erat*, et per consequens in aliis qui ab ipso naturam accepturi erant» (46).

No entiende Sto. Tomás la naturaleza como algo per se existens fuera de los individuos, ni como existente intencionalmente a modo de universal invocando un nominalismo, ni como unidad moral o jurídica, pues expresamente abandonó esta analogía, sino como formando cierta unidad física en cuanto que el movens y el motum constituyen una substantia motus, como una derivación o una *naturaleza mistica* complemento y explicitación de la naturaleza primera. De este modo lo que se predica en el todo es común y válido para todas sus partes y comenzará a existir in actu en ellas cuando de la ordenación aptitudinal reciban el ser actual, en cuanto estén movidas por el instrumento propio de la naturaleza.

b) *La voluntariedad en el pecado original*. Acabamos de decir cómo entiende Sto. Tomás la voluntariedad. Este problema que para los otros sistemas teológicos se convierte en primario tiene en la doctrina del Angélico un lugar casi secundario, es consecuente al planteamiento de la naturaleza de la solidaridad en Adán, porque Sto. Tomás cuida más de explicar los principios que de llegar a las conclusiones.

La voluntariedad del pecado natural no puede ser si no una pero al mismo tiempo propia en cada individuo subsistente en una naturaleza singular. Y esta voluntariedad es la del primer padre en cuanto que en su poder estaba, consciente o inconscientemente, el destino de su descendencia respecto de la gracia, porque estaba toda físicamente en él y es de cada uno por relación a la naturaleza de Adán de quien ha sido educido o movido. La voluntariedad del miembro no se debe a una inclusión en la voluntad personal del primer hombre sino a la so-

(46) II Sent., d. 31, q. 1, a. 1, 1m.

lidad en la naturaleza, como unidad física, cuyo estado de privación tiene una causa voluntaria. Es la voluntad de Adán en cuanto aplicada a su naturaleza formalmente primera:

«Per voluntatem personae existentis in natura factum est ut hoc perderetur. Et ideo hic defectus comparatus ad naturam rationem culpae habet in omnibus in quibus invenitur *communis* natura *accepta* a persona peccante» (47).

«Talis defectus originalis iustitiae culpa est naturae prout consideratur *consequens ex vountate* alicuius habentis naturam, ex quo natura tracta est» (48).

«Erat enim tali conditione sibi iustitia originalis concessa ut omnes qui ab eo naturam humanam acciperent simul cum natura et iustitiam consequerentur. Unde quod illi qui ab ipso nati sunt iustitia careant ex voluntate ipsius Adae consecutum est; unde ratio voluntarii in omnes qui ab eo naturam humanam accipiunt simul cum defectu transit» (49).

«Defectus per originem contractus habet quidem rationem existentis ab alio, si referatur ad personam, non autem si referatur ad naturam: sic enim est quasi a principio intrinseco» (50).

«Adam inquantum fuit principium humanae naturae habuit rationem causae universalis, et ita per eius actum corrupta est tota humana natura, quae ab eo propagatur» (51).

c) *El modo de la transmisión del pecado.* Excluida toda intervención de la persona el pecado no tendrá tampoco un modo personal de llegar a los miembros sino formalmente natural. Y siendo esencialmente un «vicio de la naturaleza», el que ésta se traduzca sin la gracia que le fue concedida en Adán, la misma razón por la que la naturaleza individua existe es la que determina la contracción del pecado. De este modo la genera-

(47) II Sent., Ibid. c.

(48) II Sent., Ibid.

(49) II Sent., Ibid., a. 2.

(50) De Malo, q. IV, a. 1, 5m.; Ibid., a. 8, 10m.

(51) De Malo, Ibid., 18m.

ción así como es instrumento de la propagación de la naturaleza física también lo es de la propagación del pecado (52), transmitir la naturaleza es transmitir el pecado (53) simultáneamente (54) porque la misma voluntad que afectó a la naturaleza primera es la que irreparablemente se extiende a su contenido virtual (55) y perdura irreparable e irrevocablemente en su explicitación actual (56).

La generación es el acto de la naturaleza por el que ésta se comunica en otro individuo. Termina inmediatamente en la comunicación de la naturaleza y es de este modo como de la primera privada de gracia voluntariamente se traduce la segunda con el mismo defecto voluntario que constituye el pecado en el nuevo individuo. La generación se presenta, así, en el mismo, con una conexión intrínseca con el pecado: como integrante con Adán la *causalidad total* de la transmisión, causa principal e instrumental, y como causativa del pecado en el descendiente adamítico. Más que como condición, como causa. Es el hombre en cuanto movido o engendrado por Adán la razón por la que comunica en su pecado, la razón por la que el pecado del primer padre, en cuanto engendrante, es el pecado de todos en cuanto que son engendrados o propagados (*propago, propagatione, nisi ex semine Adae propagati nasceremur non nasceremur iniusti: Dz. 789, 790, 795: cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant*).

Santo Tomás siempre ve en Adán la razón de *movente* o de *padre*, y en la descendencia la razón de *movidos* por él (57).

(52) 1-11, q. 81, a. 1. 3m.; Ibid., q. 81, a. 1; De Malo, q. IV, a. 1; Ibid., 3m., 7m., 8m., 9m., 12m., pass.

(53) II Sent., d. 31, q. 1, a. 2.

(54) II Sent., Ibid., a. 1.

(55) II Sent., Ibid., 1m.

(56) II Sent., Ibid.

(57) «...in generatione huius hominis ab Adam per se fit quod hic homo constituitur in hoc quod est esse membrum Adae ut capitis; ex hoc namque quod per semen ab ipso generatur, eius membrum fit; adeo quod si aliter generaretur aut fieret non esset eius membrum. Ex hoc autem quod eius membrum est. supposito quod susceptivum culpa, et non solum poenae. Generativa ergo motio respondit motioni imperativae in hoc quod est utramque constituere motum in hoc quod est esse aliquid moventis, ut sic possit ei imputari ad culpam, praesupposita capacitate». CAIETANUS, Th., Comment., in 1-11, q. 81, a. 1, n. II.

Las metáforas de la mano respecto del alma, lo mismo que de cualquier otro miembro se entienden en función de movimiento, y la dependencia de los hijos respecto del primer padre son igualmente tomadas en sentido dinámico, no estático. El pecado corresponde así a la naturaleza humana en cuanto que es derivada de la naturaleza del primer padre, en cuanto que es movida por él y con él forma un *todo natural*, no sustancial, con unidad de operación y derivación. Es la unidad que resulta del *movens* y el *motum* en cuanto que componen *unam substantiam motus*. En virtud de esta unidad de derivación es como explica el Angélico que el pecado se traduzca a los demás en cuanto que son propagados por la virtud propia de la naturaleza. El pecado es así formalmente de la descendencia porque es nacida y propagada, no porque siendo sujetos capaces de recibir una formalidad moral ésta les sea imputada en virtud de una interpretación de aceptación o consentimiento individual. La generación para Sto. Tomás es causa no condición. Y con esto la doctrina tomista está más próxima a la doctrina del concilio que las soluciones condicionalistas donde la generación queda fuera del hecho del pecado.

Se podría criticar que la voluntariedad en el sistema naturalista no aparece tan clara como para constituir un verdadero pecado en cada uno, pero ya Sto. Tomás ha advertido que lo es en un grado mínimo (58), y que este pecado, por ser análogo con los demás, no es un acto (59) ni tiene la voluntariedad del pecado habitual-personal, sino la voluntariedad que dejó impresa en la naturaleza el principio de la misma (60), el que la privación de la justicia original tenga por causa un principio voluntario (61). Es, pues, la voluntad del principio de la naturaleza, no un acto sino un estado habitual-natural. El pecado

(58) «Inter omnia peccata *minimum* est originale eo quod *minimum* est in voluntario. Non enim est voluntarium voluntate ipsius personae sed voluntate *principii naturae tantum*». II Sent., d. 33, q. 2, a. 1, 2m.; III Sent., q. I, a. 4; De Verit., q. 25, a. 6, 4m.; De Malo. q. V, a. 1, 6m.

(59) «Uno peccante omnes peccaverunt in ipso... non quod essent *actu* in ipso alii homines, sed *virtute* sicut in originale principio. Nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes sed *inquantum pertinent ad naturam ipsius* quae per peccatum corrupta est». C. Gent., IV, cap. 52.

(60) Cf. nota 33.

(61) De Malo, q. IV, a. 1, 1m., 4m., pass.

original, es, en la doctrina tomista una *naturaleza mística* como el cuerpo místico es en Cristo una *persona mística*.

B) LA HIPOTESIS MORALISTA: CAPITALIDAD MORAL DE ADAN

La doctrina de Sto. Tomás ha tenido su máximo contradictor en A. Catarino en el siglo xvi. Su obra ha sido una revisión total del sistema tomista (64) y con él de la teología sobre el pecado. Se mantiene en un plano substancialmente opuesto al de Sto. Tomás que si ha sido seguido por muchos teólogos, también ha sido impugnado por otro gran número (63). Si el sistema tomista es *naturalista* el de Catarino es esencialmente *personalista*, en todos sus elementos integrantes. Pero sobre todo hay que destacar que la innovación catariniana (64) ha dejado un fuerte peso personalista en la teología posterior del que incluso óptimos comentaristas del Angélico no han podido deshacerse y ha dado origen a otras nuevas interpretaciones que se mantienen en la misma línea de lo personal. No obstante en los últimos tiempos se vuelve al sistema puro de Sto. Tomás libre de todo resabio personalista (65).

Este sistema es una réplica del sistema tomista que es criticado de *necesidad* (por oposición a la voluntariedad requerida en el pecado) y por tanto de *insuficiencia* para explicar el sentido de pecado y el modo de llegar a los miembros adamíticos. Hay, pues, que proceder por otras vías. La existencia del pecado común no debe explicarse por la dependencia en la naturaleza, como hace Sto. Tomás, sino por la dependencia de la *persona*

(62) De casu hominis et peccato originali. Lugduni, 1541; Opuscula, Lugduni, 1542; Annotationes in comment. Caietani, Ibid.; Comment. in omnes Divi Pauli..., epistolas. Venetiis, 1551.

(63) SCARINCI, L., O. S. B., Giustizia primitiva e peccato originale secondo A. Catarino. Stud. Anselm., fasc. 17, Romae, 1957, p. 117-128.

(64) Véase la nota del prólogo de SCARINCI, sobre la escuela formada por Catarino.

(65) «Ita optime C. Billot, *De peccato originali*, qui merito reddit ad veram S. Thomae doctrinam», GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., De Deo Trino et Creatore, Torino, 1944, p. 444. Entre los autores modernos tomistas, pueden consultarse JANSSENS, HUGON, BILLOT, GARRIGOU, DAFFARA, LABOURDETTE, CIAPPI, etc.

de Adán. La humanidad si bien se origina físicamente en la naturaleza contrae el pecado porque era y estaba formando un todo personal con la voluntad de Adán. La solidaridad en el pecado será de este modo *moral* y no natural. La doctrina de Sto. Tomás no tendrá otro valor que el de introducción, requisito previo o condición para que se llegue a realizar la solidaridad moral que es la que específicamente hay que invocar para solucionar el problema. En tanto es válido en cuanto que sobre él se añaden los elementos moralistas. Intentan esclarecer el modo de la voluntariedad, ciertamente el punto más oscuro, y comienzan preguntándose cómo el pecado de Adán puede ser pecado nuestro, cómo es voluntario en cada uno, o cómo se nos puede imputar una acción en la que no hemos tenido parte alguna, puesto que ni existíamos. Y es, a partir de Catarino, cuando se insiste exageradamente en este punto como si llenase toda la cuestión. En Sto. Tomás la preocupación es más radical: por la naturaleza de la solidaridad en Adán se deduce el modo de la voluntariedad. Los moralistas en cambio ven en la voluntariedad el núcleo del problema y concediendo un grado más perfecto llegarán a determinar el sentido del estar solidario en Adán.

El moralismo en sus líneas generales se compone de dos elementos estructurales, el personalista y la necesidad del pacto. Como sistema personalista tiene la misma estructuración que el naturalismo de Sto. Tomás, éste en el plano de la naturaleza y aquél en el plano de la persona: Adán-pecador es concebido como persona, la humanidad (propago) como personas individuales y la inclusión o solidaridad como moral o personal, Adán es, pues, la cabeza moral de los hombres, ¿por qué? Porque Dios no sólo le concedió la gracia sino que estableció un pacto con él por el que le hacía representante de todos sus descendientes, en virtud del cual su comportamiento ante el precepto divino era decisivo para la conservación o la pérdida de la gracia para él y para todos. Dada la existencia del pecado el pacto en este sentido, dicen, es necesario. Porque estábamos representados en Adán su pecado es el nuestro, su acción es válida para todos, y es nuestro en virtud de que Dios nos incluyó en el pacto realizado con Adán, en quien podemos interpretar haber consentido juntamente con él.

El pacto en los teólogos moralistas se entiende en varios sen-

tidos por respecto al estado de conciencia que de él pudo tener el primer hombre, pero convienen comúnmente en su necesidad. Respecto de la voluntariedad hay también varias interpretaciones, desde la *unión física* de las voluntades de todos los hombres que habrían de existir, hasta la *voluntad interpretativa* (66) por la que se considera haber consentido o haber hecho lo mismo puestos en las mismas circunstancias que Adán. Para nuestro propósito bástenos con retener que el sistema moralista es esencialmente personal: que el pecado original es el pecado actual o personal de Adán, que la descendencia se entiende como personas-individuas inmediatamente incluidas, ya sea poniendo elicitivamente el acto de pecado ya sea que este acto se refiera a ellas interpretativamente, y que la generación, por ser acto natural, está propiamente fuera de la órbita del pecado-personal, y no tiene otra misión que la de preparar el sujeto, a quien en virtud de su existencia personal corresponde la contracción del pecado. La generación es condición no causativa del pecado en el descendiente, y el miembro en tanto lo contrae en cuanto que es persona no en cuanto que es engendrado.

C) LA HIPOTESIS JURIDICISTA: ADAN, CABEZA DE LA HUMANIDAD

La teoría de la capitalidad jurídica se mantiene dentro de la misma línea moralista. Se presenta como una depuración y una revisión de ella pero pertenece al mismo género de solidaridad moral. Difiere en el enfoque de la cuestión (67) y pretende apartarse del anterior en la inclusión personal pero tal

(66) SUAREZ, por ejemplo, se explica así: «Si quisque nostrum sponte suam voluntatem propriam ita in voluntate alterius transferret: quod ille vellet id se velle profiteretur... Ad hanc ergo rationem intelligendum est Deum voluntates omnium nostrum in Adam posuisse quoad amicitiam vel inimicitiam erga Deum». De peccat., IX, s. 2, n. 28.

(67) «Haec opinio differt a nostra in illa inclusione voluntatum quae ex modo loquendi viderentur esse aliquo modo (seu moraliter) personales; si vero id neget, nullo modo vel mere accidentaliter a nostra differt». SAGÜES, F., S. I., De Deo creante et elevante. De Peccatis. S. Theol. Summa, Matriti, 1955, p. 972.

vez no pueda conseguir su propósito: si en el sistema específicamente moral la descendencia interviene como personas, en la jurídica participa igualmente de un modo personal, con la particularidad de que en el primer sistema las personas son individuos y en éste son *personas-miembros* que más que coparticipar en la elicitación del acto, se comportan pasivamente en cuanto que reciben el acto único de Adán. Pero en ambos casos la descendencia se incluye de un modo personal:

«...Ex solidaritate iuridica sub Ada capite physico-iuridico, quatenus omnes homines exstituri ab Ada, erant *necessario* membra cuiusdam societatis decreto Dei institutae sub ipso Ada; qui, ut caput eius societatis agens, administraret bonum commune conservandae vel adiiciendae iustitiae originalis.

Actus ergo Adae gratiam communem amittentis fuit singulis voluntarius, non ut personis individue inspectis ac per se agentibus, sed mere ut *membris* societatis; in qua sine ullo *prorsus interventu* suae voluntatis *personalis essent*, ac proin ea fere voluntarietate quoad gratiam amittendam agerent, quam membrum corporis humani dicitur velle idem ac caput-voluntas, vel qua infans nondum compos rationis dicitur velle actus legitimos patris sui circa bonum familiae, seu ea voluntarietate quae inest hominibus etiam quasi ii voluntate personali carerent» (68).

La voluntariedad de la escuela catariniana es *moral*, reducativamente personal, porque las personas son formalmente libres, miembros libres, que coparticipan en la elicitación del acto adamítico o se estiman aceptar la acción de Adán. En el sistema jurídico la voluntariedad es *jurídica*, las personas no intervienen en su singularidad sino bajo la razón de miembros, en cuanto descendencia indefinida, a quien se atribuyen los efectos de la acción administrativa. Es de este modo no reduplicativo sino simpliciter personal (69).

(68) SAGÜES, F., S. I., *Ibid.*, 970.

(69) «Sic ergo hi possent dici esse iuridice solidarii in peccato Adae, ac proin id esse iis voluntarium mere ut *membris* naturae humanae, ut societas, cuius caput iuridicum esset Adam, solus actu personaliter volun-

Con sola esta variante (70) la explicación de los fenómenos del pecado tiene en el sistema jurídicista la misma suerte que en el moralista: La necesidad de un pacto por el que Dios hace a Adán *administrador común* de la gracia, la inclusión de la descendencia física en este pacto, el condicionamiento de la gracia a los descendientes de Adán, y por tanto en la generación como condición para que el pecado llegue a todas las personas. La inclusión, pues, en Adán es doble: en la naturaleza física y en el pacto administrativo (71), formalmente en éste y material o dispositivamente en la naturaleza. No hay por tanto más que una causa adecuada del pecado, Adán-administrador, cuyo acto administrativo es válido para todos y empieza a existir en cada uno como pecado cuando por generación se disponga el individuo-persona para recibir la formalidad moral. No es el miembro en cuanto engendrado el sujeto del pecado sino el miembro en cuanto sujeto moral o persona. De este modo la generación queda propiamente fuera del pecado mismo, e interviene no como causalidad, sino como condición en cuanto que por ella existe terminativamente una persona que era un todo personal en Adán y de quien por lo mismo es socia en el pecado.

Y con esto el sistema jurídico resuelve las tres cuestiones integrantes del pecado: la naturaleza de la solidaridad en Adán, la voluntariedad y el modo de llegar el pecado a la descendencia.

tario bonum commune administrans; fere ut dici possunt voluntarii membris alicuius societatis huic inscio ac necessario modo adhaerentibus (v. gr., infantibus familiae) actus capitis sui iuridici qua talis, vel forte etiam ut membra corporis possunt dici idem aliquo modo velle ac caput-voluntas». SAGÜES, F., S. I., Ibid., p. 971; «Ea ergo voluntarietas *iuridica*, ac nullo modo personalis, est diversa ab illa *moralis* qua membrum liberum alicuius societatis censetur velle omnes legitimos actus etiam forte eorum inscius; haec enim voluntarietas est virtualiter ac reduplicative personalis», Ibid., p. 970. Es, pues, evidente que la solidaridad jurídica incluye los individuos como personas-miembros. Santo Tomás abandona las metáforas sociales para plantear la argumentación en el campo de las naturalezas-miembros.

(70) Cf. nota 67. *Administrador común* de la gracia, *administrador* de la gracia.

(71) SAGÜES, F., S. I., Ibid., p. 971.

D) LA HIPÓTESIS MÍSTICA: ADÁN, CABEZA MÍSTICA DE LA HUMANIDAD

Siguiendo la línea marcada por Catarino la teoría de la capitalidad mística de Adán es un nuevo avance personalista. Y como la específicamente moral es una revisión de la naturalista y la jurídica lo es de la moral, la doctrina de la capitalidad mística es otra revisión de las anteriores, específicamente distinta. La solidaridad en Adán no será, pues, de tipo natural, moral o jurídico, sino personal-místico y por tanto todos los fenómenos integrantes del pecado original habrán de explicarse en este sentido.

La proximidad con la tesis catariniana es manifiesta por cuanto que la mística es también, como aquella, personalista, pero su constitutivo específico hay que buscarlo más que por el dato experimental de la existencia del pecado por el contexto bíblico donde consta la revelación del pecado. De este modo la teoría de la capitalidad mística de Adán tendrá su origen en el paralelismo paulino de Rom. V, 12-21, donde no sólo se contraponen Adán y Cristo sino también la capitalidad o trascendencia de ambos sobre la humanidad, y así la teología del pecado habría que revisarla inicialmente desde su planteamiento en el campo exegético.

El paralelismo antitético entre ambos principios capitales, de pecado y de justificación, nos hace reconocer en Adán una cabeza mística y la distribución de su gracia, en él dada para toda la humanidad, tendría un desenvolvimiento unívoco en todos sus momentos al de la gracia en el cuerpo místico de Cristo. La posición de Adán en su cuerpo místico así como la de los miembros y la unión vital-espiritual con él sería la misma estructuración que San Pablo atribuye al cuerpo místico en Cristo y que explica la teología. Porque, según el Apóstol, Adán es figura de Cristo (72), y Cristo es el segundo Adán (73) por lo que podemos concebir a Adán como el primer Cristo en cuanto a su función capital y a la ordenación universal solidaria de su gracia. En Adán, como en Cristo, la gracia es la

(72) Rom. V, 14.

(73) I Cor., 15, 45, 47.

razón de su capitalidad, y la pérdida de la gracia por el primer pecado implicaría consecuentemente la pérdida de la capitalidad y esto determinaría el pecado común: una humanidad que se propaga sin gracia por la desvinculación con su cabeza en contra del orden querido por Dios. Adán pecó como cabeza y de este modo el pecado es de todos porque son miembros de un único cuerpo, de un modo paralelo a la restauración en Cristo por quien la humanidad en El incluida místicamente satisfizo la deuda común. La función de Cristo es, pues, de *sustitución capital*, en quien la humanidad vuelve a encontrar —*recapitulación*— la cabeza espiritual que había perdido. La divinidad interviene como exponente de su capitalidad que le da la *impecabilidad*. Cristo es un Adán-impecable en quien la humanidad ha encontrado lo que perdió en el Adán-pecable y esto de un modo irrevocable.

Desde esta posición la justificación de los datos integrantes del pecado viene a tener la misma suerte que en los demás sistemas personalistas. Pero coincidiendo substancialmente no hay duda que se trata de una nueva visión del problema que realza la posición de Adán. Toda su eficacia se funda en el sentido unívoco de la solidaridad en Adán con la solidaridad en Cristo y esto conduce a lo que aquí nos interesa destacar: que como en Cristo somos una *persona* mística también en Adán, tanto en el orden de la gracia si la hubiera conservado como en el del pecado que de hecho transmite, formamos otra *persona* mística, y con ello obtendremos exactamente un concepto *personalista* del pecado, como los anteriores moralistas, en perfecta oposición con el *naturalismo* de Santo Tomás (74). La solidaridad, pues, en Adán no se hace en la naturaleza sino en la persona, y si tampoco se quiere enfocar el problema desde estas categorías, digamos que la solidaridad se hace en Adán en cuanto tal, en cuanto cabeza o en cuanto individuo. Caemos también en las mismas consecuencias, si es que aquí no son más acentuadas: la dependencia inmediata de su voluntad, la posibilidad de diversos medios de comunicación del pecado, la inclusión de la descendencia como individuos, la

(74) Myst. Cor., AAS., 35 (1943), pp. 217-218; p. 226; p. 220; CIAPPI, L., O. P. La solidarietà: legge di natura e di grazia. Sapienza, 3 (1952), p. 135; Ibid., 4-5 (1952), pp. 225-228, nota, 59.

distancia entre la generación y el pecado, y sobre todo que si el pecado se transmite a la descendencia (propago) aquella será su descendencia a quienes se transmita el pecado y así puede coexistir el poligenismo con el dogma, etc. Como los anteriores también esta hipótesis se encuentra con la gran dificultad de asociar el concepto de la generación con el pecado (75) de explicar satisfactoriamente la coexistencia con el cuerpo místico de Cristo, e intentando directamente esclarecer la voluntariedad del pecado, buscando una dependencia directa y una inclusión inmediata en la persona de Adán, hacen ininteligible el concepto de pecado «unicuique proprium» y no pasan de una voluntariedad que advierte *extrinsecamente*. Igualmente la distinción entre originante y originado no es real sino nominal, y en esto ha sido más lógico Catarino (76) que los sistemas de filiación catariniana.

III. CRÍTICA DE LOS SISTEMAS TEOLOGICOS: EL PECADO ORIGINAL COMO «VICIO DE LA NATURALEZA» Y «VICIO DE LA PERSONA»

Como hemos apuntado, y como bien sabe el teólogo, las soluciones sistemáticas precedentes se agrupan en dos sectores: el *naturalismo* tomista y el *personalismo* de las escuelas no tomistas, que es, en definitiva, ver el pecado como un vicio de la naturaleza (Sto. Tomás), y, por oposición, como un vicio de la persona. La divergencia entre ambas concepciones es de todo punto manifiesta. Y ante el hecho de la aparición histórica de ambas direcciones genéricas nos es permitido preguntarnos por la razón de este hecho, el motivo de estas soluciones o los principios que hayan podido orientar su elaboración específica. La doctrina de Sto. Tomás ¿podrá ser considerada como la teología del pecado? la innovación de los teólogos postridentinos, ¿marca un avance perfectivo (77) en la misma

(75) SCARINCI, L., o. c., p. 101 y sig.

(76) De casu hominis, c. p., pp. 183-184.

(77) «Después del Concilio Tridentino los teólogos se vieron como impelidos a dar mayor extensión a sus investigaciones sobre la voluntariedad del pecado. Un espíritu ponderado de crítica les incitaba a determinar con precisión el valor de las fórmulas recibidas de la tradición teológica; el

o será por el contrario una desorbitación del problema? esta innovación de añadidura persona, ¿responde a una exigencia de las fuentes o a unos principios internos de aportación filosófica al dato revelado? Nosotros creemos que la auténtica teología del pecado es la propuesta por el Angélico Maestro, que las soluciones personalistas son una desorientación y marcan un retroceso en la teología y que obedecen radicalmente a conceptos ontológicos previos que necesariamente repercuten en el campo teológico, en el campo del personalismo.

Ante todo hemos de poner de manifiesto el hecho de la oposición sistemática. En Sto. Tomás la persona y lo personal (formalidad moral, jurídica y mística) queda absolutamente fuera de la explicación del pecado para no dar cabida más que a la naturaleza y a lo natural (la gracia como accidente de la naturaleza y el pecado como privación de esta propiedad cuasi-específica, y con ello la generación como conductiva del pecado a la nueva naturaleza engendrada terminada en una persona o individuo): «sed haec quaestio de facili solvitur si distinguatur inter naturam et personam». De este modo el pecado «per se loquendo est vitium naturae» y «non potest causari per id quod est personae per se sed solum per id quod naturae debetur» (78). Por el contrario en los demás sistemas el pecado *per se loquendo* es vicio de la persona, su comunicación se hace por vías extranaturales, y por tanto se elimina por completo la naturaleza aunque intervenga como condición, y por tanto exterior al pecado, para que exista el individuo-persona quien por ser tal, debido a su inclusión personal en Adán, contrae la formalidad moral del pecado. Así, pues, si el naturalismo excluye la persona el personalismo excluye la naturaleza. No hay vía media, son formalmente opuestos.

refloreCIMIENTO de los estudios bíblicos concentró más la atención en las vividas expresiones con las que San Pablo designa el pecado de origen: parte muy principal hay que atribuir al movimiento provocado por el Concilio de Trento; por fin, la condenación de las proposiciones de Baio proyectó nueva luz que iluminó los derroteros de la Teología para adelante. El problema, pues, se plantea ante ellos más claro y preciso que para los antiguos». DALMAU, J. M., S. I. Voluntariedad del pecado original y explicación que de ella da Sto. Tomás. *Estud. Eccl.*, 9 (1930), p. 195-196; pp. 199, 201, 203.

(78) II Sent., d. 31, q. 1, a. 2, 5m.

La solución no puede venir por un eclecticismo sino por la atención a la misma naturaleza del hecho del pecado: si éste se transmite por generación debe pertenecer a la naturaleza por lo que la gracia que priva es también de naturaleza y por ser ésta distinta de la persona toda intromisión de ella queda fuera del plano del pecado porque en último término es incomunicable por generación, y así la inclusión virtual-real en la naturaleza primera será la razón por la que la *prolongación adamítica* queda afectada por la misma voluntariedad, proporcionalmente en diverso grado (79), que arruinó su naturaleza individual. El pecado se actualizará en el nuevo individuo engendrado cuando de la inclusión virtual su naturaleza exista terminada en una persona. Y así la humanidad ha pecado virtualmente en Adán y contrae el pecado en acto cuando es engendrada, cuando su naturaleza se encuentra subsistente en una persona que es el término de la generación, por lo que si la distinción entre ambos conceptos es explicativa del hecho la integración de los dos en un solo sujeto moral determina el *único* sujeto del pecado. Tan importante es, pues, la distinción entre naturaleza y persona como el que constituyan el único individuo en quien como término de generación recae el pecado común, aunque teniendo siempre en cuenta que de la naturaleza dimana en la persona.

La desviación de los teólogos postridentinos (80) puede ser debida a muy diversos factores (81). Creemos que inicialmente se debe atribuir al influjo catariniano, a una exageración del paralelismo paulino y fundamentalmente a una argumenta-

(79) De Potentia, q. 3, a. 9, 4m.; De Malo, q. IV, a. 1, 9m.

(80) Tampoco en este juicio podemos estar de acuerdo con el sabio P. Dalmáu: «Fundada parece, por todo lo dicho, la conclusión general de que las teorías sobre la voluntariedad del pecado original, desarrolladas en un período en que, por los esfuerzos dominantes de las escuelas españolas del siglo xvi, los estudios teológicos alcanzaron una profundidad y extensión que, en concepto de eminentes críticos, nada tienen que envidiar al siglo de oro de la Escolástica, no representan una desviación de la Teología sino más bien deben ser apreciados como un progreso que acredita el método teológico empleado por aquellos insignes autores, no menos distinguidos que por su talento metafísico y sutil analista de las ideas, por su severa crítica, su profundo estudio de la Escritura y su extremo conocimiento de la tradición católica», Ibid., p. 212.

(81) Cf. nota 77.

ción propia de las diversas escuelas teológicas, cuando la *urgencia* de la doctrina conciliar se fue haciendo más estable.

1. No puede ser extraño que la doctrina de A. Catarino no sea la de Sto. Tomás. Reconoce abiertamente no entenderla y no poder recibir un concepto de pecado como «vitium naturae»: «quam solutionem ego fateor non capio» (82). Y de aquí parte la reconstrucción de su moralismo viendo la descendencia incluida no en la naturaleza sino inmediatamente en la voluntad personal de Adán: Otro género de solidaridad, mayor garantía en lo voluntario del pecado (la de los individuos singulares), hacer del pecado original un pecado originante, o más bien que pecado, un efecto penal de él, condicionar la pérdida de la gracia a los descendientes físicos, etc. En definitiva, no una voluntad del principio de la naturaleza sino una voluntariedad interpretativa por la que se estima que los miembros aceptan lo hecho por la cabeza o que en igualdad de circunstancias hubieran procedido del mismo modo.

Fielmente seguido por muchos y por otros impugnado la teología posterior no acepta la revisión catariana pero no obstante no seguirle en todos sus puntos Catarino ha dejado una huella en la teología que se reproduce en sus líneas generales. Ha atraído la atención de los teólogos del pecado que si no les hace aceptar el moralismo íntegro les hace pensar que sobre la mera principalidad física hay que añadir nuevos conceptos que liguén inmediatamente la voluntad de la descendencia con la voluntad del primer padre. Sigue, pues, en pie la ininteligibilidad de una voluntad mediata, la necesidad y la insuficiencia del tomismo por lo que hay que conducir la teología por otras vías de solución.

2. En segundo lugar hemos de destacar la *proximidad* del hecho solidario en Adán con la solidaridad en Cristo, paralelismo afirmado por San Pablo, por el que se pueden llegar a concebir ambas continencias en un sentido cuasi-unívoco. Esto es porque si la trascendencia del pecado original es proporcional a la del cuerpo místico porque la eficacia de las funciones capitales de ambos se extiende a toda la humanidad existe el peligro de traspasar los límites de ambos órdenes y explicar la acción de *un hombre*, Adán, por la del *otro hombre*,

(82) De peccato originali, Ibid., p. 140.

Jesucristo, cuya solidaridad con su descendencia espiritual constituye una *persona* mística, posteriormente estructurada en forma de organización vital. La humanidad, pues, estaría en Adán como en Cristo y siendo la obra de Cristo dependiente de su humanidad-divinidad, de su persona, Adán debe ser concebido igualmente como individuo personal de cuyo comportamiento humano de pecado aunque en función capital, se seguiría el pecado común como el de Cristo reportó la victoria sobre el pecado y el destino de la gracia perdida. Ambos principios intervienen en función capital, formalmente capital, por lo que son válidos para todos sus miembros, pero como capitalidad que pertenece a la persona no a la naturaleza. Y es así como la solidaridad en Cristo extensamente explanada por el Apóstol puede inducir a una estructuración unívoca en Adán, a un paralelismo exagerado en cada uno de los momentos de su aplicación (83).

3. Pero hay una razón más íntima, más radical y objetiva y es que la argumentación tomista parte de conceptos metafísicos propios que repercuten en el campo teológico, así como los sistemas no tomistas tienen que elaborar la explicación desde sus peculiares puntos de partida. Y de este modo Sto. Tomás puede retener un concepto del pecado como *vicio de la naturaleza* del que está excluida la persona y lo personal que no puede ser aceptado por las corrientes no tomistas y que consecuentemente es más bien *vicio de la humanidad*, del individuo o de la persona, que vicio de la naturaleza en sentido tomista (84).

(83) «El refloramiento de los estudios bíblicos», cf. nota 77.

(84) «*Peccatum naturae non quod natura qua talis —scil. non ipsa persona— sit eius subiectum, sed vel quia inest omnibus hominibus seu toti naturae humanae, vel quatenus tota natura humana in Ada virtualiter existens illud contraxit, vel quia non actu personali uniuscuiusque sed simul cum ipsa natura contrahitur*». P. SAGÜES, F., o. c., p. 934. Confróntese este lugar con De Potentia, q. 3, a. 9, 4m.; De Malo, q. 4, a. 1. 2m.: II Sent., q. 1, a. 2, 5m., etc., donde Sto. Tomás distingue entre naturaleza humana y humanidad. El pecado específicamente es de la naturaleza y por extensión es de la humanidad porque la naturaleza actual subsiste en una persona. En este sentido se puede invocar, por ejemplo. I-II, q. 81, a. 1; De Malo, q. 4, a. 1; II Sent., d. 20, q. 2, a. 3, 1m.; De Potentia, q. 3, a. 9, 3m. Es decir, que la *naturaleza humana* implica in recto la naturaleza específica *adecuada* y en obliquo connota la persona, mientras que la

La exposición de Sto. Tomás es esencialmente metafísica. Llegará a explicar el pecado acudiendo teológicamente a él con las categorías aristotélicas inmediatas de naturaleza y persona, y sólo así lo encontrará teológicamente explicable mientras que de cualquier otro modo resultará ininteligible: «sed haec quaestio de facili solvitur si distinguatur inter personam et naturam». Con esta distinción entre ambas realidades señala el Angélico todo el problema del pecado: los principios de solución, el sujeto del pecado, la exclusión de lo personal, el modo de su propagación y aún diremos que con ello se indican los principios de la coexistencia con el cuerpo místico. Sólo así encuentra explicable con *toda facilidad* la existencia universal del pecado comunicable por generación y voluntario con la voluntad de la persona que subsistía en la naturaleza (85). El pecado es del individuo total pero es porque la naturaleza actual termina en su propia persona y es sólo así como toda la humanidad depende de Adán mediante la participación en la naturaleza. Distinguir realmente el campo de la naturaleza y el campo de la persona, así como el de sus propias formalidades (86), para luego concebirlas integrando el único individuo adecuadamente sujeto único del pecado se puede hacer en el tomismo y no en los demás sistemas porque el concepto metafísico de la naturaleza no puede coincidir en ambas escuelas. Y he aquí cómo radicalmente los sistemas del pecado tienen su vitalidad en la *distinción e identificación* de la esencia y existencia. La distinción *modal* de la persona con la naturaleza (la persona como *modus existentiae*), por oposición a la distinción real, no puede permitir un deslindamiento entre ambas que garantice sólidamente el concepto de pecado como formalidad específica de la naturaleza y no de la persona, porque si la *naturaleza*, o la esencia que aquí es lo mismo, se ha de entender como *ens* tomista el sujeto del pecado será propiamente el individuo total, la persona, y con ello aparece justificable toda la concepción sistemática: solidaridad en Adán-persona, pecado personal (originante no originado), inclusión inmediata

humanidad dice in recto la persona, el individuo adecuado, y en obliquo connota la naturaleza específica; A. CATARINO, De pecc., orig., p. 169.

(85) De Malo, q. V, a. 2.

(86) I-II, q. 81, a. 2.

en su voluntad, y por tanto la generación como específicamente fuera del ámbito del pecado, etc. El pecado no será, pues, un vicio de la *naturaleza humana*, como enseñan los tomistas, sino un vicio de la *humanidad*, de los individuos o de las personas.

Este es el origen de la diversidad de sistemas, y en la identificación o distinción de la esencia y existencia, y consecuentemente en el concepto de naturaleza y persona, es desde donde tienen sentido las críticas mutuas y las construcciones peculiares. Desde el tomismo los demás sistemas se presentan criticables en dos puntos esenciales: en la *voluntariedad* del pecado que si bien han querido salvaguardarla se han extralimitado haciéndola *extrínseca* a los individuos particulares, y en la *generación* que también cae fuera del orden del pecado porque no se extiende propiamente a la persona sujeto inmediato del pecado. Y esto es grave porque se mantiene lejos de un pecado «unicuique proprium» que se transmite por generación según la fe. Por eso estudiarán la gracia original como perteneciente al individuo y no al alma en cuanto que «est pars naturae», y no pueden llegar a distinguir la transmisión del pecado *in facto esse* e *in fieri*, ni la conexión de la transmisión de la naturaleza física con la del pecado, etc. Es decir, que es muy sabia la sentencia de Sto. Tomás cuando advirtió que en la distinción de naturaleza y persona estaba la clave del problema, así como por el contrario, decimos, en la identificación o no distinción está la clave de la desorientación y de la no solución.

Con esto apuntamos solamente una idea que puede ser el hilo conductor en la historia del pecado. Los teólogos postri-dentinos se fijaron más en el hecho inmediato del pecado que en la argumentación metafísica, y las circunstancias en que se movieron favorecían más una solución de urgencia que un estudio reposado como el de Sto. Tomás. Por eso la desviación si bien se propuso revalorizar la voluntariedad del pecado ha desorbitado el problema y ha tenido que acudir a nuevos datos que son realmente injustificables. La influencia de la doctrina catariniana, sin embargo, podía ser muy bien aceptada y depurada por las escuelas no tomistas y por eso tienen sustancialmente los mismos inconvenientes que aquella que hoy no se sigue en su estructuración específica. De aquí que la crítica de Billot es válida aunque tal vez insista demasiado en el carácter físico con el consiguiente inconveniente en la teología del pe-

cado. Son dos extremos que hay que evitar: el exagerado voluntarismo y el exagerado naturalismo. En Sto. Tomás la participación en la naturaleza física —solidaridad— es la base para llegar a la comunión de voluntades o solidaridad teológica en el pecado y la voluntariedad en él no es sino que esta naturaleza solidariamente una (*unum corpus, unus homo*) esté privada de la gracia, comúnmente debida, en virtud de una causa voluntaria, la de la persona que subsistía en la naturaleza solidaria, o primer principio de las demás. Y es así cómo éramos uno en Adán, cómo el pecado se puede transmitir por generación (el pecado *in fieri*), cómo es de la naturaleza (*in facto esse*), o cómo pertenece al alma en cuanto que es *pars naturae* (no simpliciter sujeto como respecto de la gracia del cuerpo místico), y cómo en Adán somos una *naturaleza* mística así como en Cristo formamos (pleroma, complemento) una *persona* mística.

FR. RAMON GARCIA RODRIGUEZ, O. P.

Monitum del S. Oficio sobre el Bautismo de los niños

Con la fecha 18 de Febrero de 1958, ha emanado de la Suprema S. C. del S. Oficio un *monitum* urgiendo el cumplimiento de la prescripción del Derecho Canónico sobre la no dilación del bautismo de los niños. No se admiten razones de comodidad ni de índole litúrgica, ni el favor de algunas opiniones, desprovistas, por cierto, de fundamento sólido, sobre la suerte eterna de los niños que mueren sin bautismo.

El texto del *monitum* es el siguiente:

Mos alicubi invaluit differendi collationem baptismatis ob confictas rationes vel commoditatis vel indolis liturgicae. Cui dilationi favere queunt nonnullae sententiae, solido quidem fundamento carentes, de sorte aeterna infantium sine baptismo decedentium.

Quare haec Suprema Sacra Congregatio, Summo Pontifice adprobante, christifideles monet infantes quamprimum baptizandos esse juxta praescriptum canonis 770. Parochos autem et concionatores hortatur ut hujus obligationis executionem urgeant.

Datum Roma, ex Aedibus S. Officii, die 18 Februarii anni 1958.

Arcturus de Jorio, Notarius (1).

Este llamamiento del S. Oficio va dirigido directamente a los fieles y a los sacerdotes con responsabilidad pastoral; in-

(1) AAS, 50 (1958), 114.

cidentalmente atañe también a los teólogos; de modo especial a los teorizantes de la salvación de los niños sin la regeneración bautismal. Es más que una urgencia disciplinar. Es intervención del S. Oficio; no de la S. C. de Sacramentos.

Se hablaba y escribía demasiado sobre la falta de fundamento y solidez teológica de la soteriología infantil tradicional; sobre la necesidad de revisar la doctrina de la necesidad del bautismo como único medio de salvación para los niños que mueren antes del uso de razón. El S. Oficio viene justamente a decirnos que es esta posición de apertura la que carece de fundamento sólido. *Cui dilationi (baptismatis) favere queunt NONNULLAE SENTENTIAE, SOLIDO QUIDEM FUNDAMENTO CARENTES, DE SORTE AETERNA INFANTIUM SINE BAPTISMATE DECEDENTIUM.*

Nos parece oportuno informar a los lectores de LA CIENCIA TOMISTA de estas opiniones que, según el importante documento, pueden mover a dilatar irrazonablemente el bautismo de los niños. No intentamos hacer un elenco bibliográfico de obras y artículos donde se proponen y discuten estas ideas (2). Los trabajos de los últimos años empeñados en el problema se acercan al centenar. Los teólogos incidentalmente advertidos en el presente *monitum* pertenecen a las diversas escuelas teológicas católicas; algunos tienen sus obras en el *Indice de libros prohibidos*; la mayoría gozan de gran estima en los medios teológicos católicos. Todos sienten vivamente el problema de la suerte de los niños que, sin culpa suya y quizá sin culpa de nadie, pasan por la vida sin ser rociados por el agua regeneradora del bautismo. Ven en ello un grave problema y sienten honda preocupación por resolverlo.

Las razones para dudar de la solidez teológica de la posición tradicional, y las que les mueven positivamente a buscar unos medios especiales de salvación para estos casos de emergencia dentro de la economía de salvación, son bien reducidas y se repiten con más o menos calor sentimental. Por eso nos

(2) Para una mayor información de lo aparecido hasta el año 1955 remitimos al excelente discurso de apertura de curso en el Seminario de Burgos de D. Nicolás López Martínez: *El más allá de los niños*. Burgos, 1955. Elenco bibliográfico más completo, en *Bulletin Thomiste*, VIII (1953), pp. 1203-1210; IX (1956), pp. 864-872.

será fácil entresacarlas sin la necesidad incómoda de citar apenas nombres.

POSICION TRADICIONAL

Podemos sintetizarla en los siguientes puntos:

a) En la presente economía (cristiana) de salvación, el bautismo es, por institución del Salvador, medio necesario de salvación para todos los hombres: «Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei» (Jesús a Nicodemo, en Juan, 3, 5). Existe definición solemne de esta verdad de fe: «Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, A. S.» (3).

b) El bautismo sacramental o de agua puede ser suplido, en cuanto a los efectos de perdón de los pecados original y personales, adquisición de la gracia y salvación eterna, por el bautismo de deseo o *in voto*: «Quae quidem translatio (ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum) post Evangelium promulgatum *sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest*, sicut scriptum est: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei (4). La necesidad de este deseo supletorio está en función, naturalmente, de la necesidad del bautismo sacramental eventualmente irrealizable.

c) Los niños antes de llegar al uso de razón, por no ser capaces de sentir deseo del bautismo ni de otro acto humano que lo implique, no tienen otra vía de justificación y salvación que el bautismo sacramental o de agua, salvo el caso excepcional de martirio por Cristo, en el que la Iglesia siempre ha visto un título de salvación.

d) De aquí que los niños que mueren en esta edad sin el bautismo de agua, sea de muerte «natural» o violenta, por cul-

(3) Concilio de Trento, ses. VII, can. 5 de *baptismo*, Dz. 861.

(4) Concilio de Trento, ses. VI, cap. 4, Dz. 796.

pa de sus padres, o de otra persona, o de nadie; sean sus padres cristianos o paganos, estos niños, se creyó comunmente siempre —salvas raras excepciones— no entran en el cielo por ser arrancados de la vida con el pecado original. «Noli credere —dice S. Agustín— nec dicere, nec docere, infantes antequam baptizentur morte praevenitos, pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum, si vis esse catholicus» (5). Y. S. Cirilo de Jerusalén: «Si quis baptismum non recipiat, salutem non habet, solis martyribus exceptis, qui etiam sine aqua regnum recipiunt» (6).

e) Las dos conclusiones anteriores c) y d), lógicamente deducidas de la verdad de fe contenida en las dos primeras, cuentan en su favor varias declaraciones del Magisterio Eclesiástico, solemne y ordinario. Apuntemos sólo algunas (7).

El Concilio XVI de Cartago hace la siguiente profesión contra los errores pelagianos: «Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum: In domo Patris mei mansiones multae sunt (Jo. 14, 2), ut intelligatur, quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beati vivant *parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum caelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt*, A. S.» (8).

Los Padres del Concilio de Florencia, en el *Decretum pro Jacobitis* han sido bien explícitos: «Circa pueros vero propter periculum mortis, quod potest saepe contingere, *cum ipsis non possit alio remedio subveniri, nisi per sacramentum baptismi*, per quod eripiuntur a diaboli dominatu et in Dei filios adoptantur, admonet, non esse per quadraginta aut octoginta dies seu aliud tempus juxta quorundam observantiam sacrum baptismum differendum, sed quamprimum commode fieri potest, debere conferri: ita tamen, quod mortis imminente periculo

(5) *De anima*, L. , 3, c. 9, n. 12. M. L. 44, 516.

(6) *Catech.* 3, 10. M. G., 33, 440.

(7) Para una mayor información sobre las declaraciones del Magisterio y el sentir de los Padres y la Tradición remitimos a E. DORONZO, O. M. I., *De Baptismo et Confirmatione*. Milwaukee, 1945; pp. 104-134; 188-237.

(8) Canon 3. Dz. 102, nota 4, ed. 29, p. 51.

mox sine ulla dilatione baptizentur, etiam per laicum vel mulierem, in forma Ecclesiae, si desit sacerdos» (9).

Del Concilio de Trento, entresacamos, además de lo transcrito anteriormente, estas dos declaraciones del decreto *super peccato originali* (sess. V): «Si quis... aut negat ipsum Christi Jesus meritum per baptismi sacramentum, in forma Ecclesiae rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari: A. S.».

«Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti... A. S. (10).

En los decretos del Concilio de Colonia, de 1860, aprobado por la Santa Sede, se lee lo siguiente: «Adulti quidem, qui a baptismo re suscipiendo impediuntur, ejus tamen voto salvari possunt. Infantes vero, cum hujus voti capaces non sint, a regno coelesti, id est, a beatitudine, supernaturali excludi, si baptismum non regenerati discedunt, fides docet» (11).

Ultimamente S. S. Pío XII, en la célebre Alocución a las Comadronas de Italia, del 29 de Oct. de 1951, consciente de las nuevas tentativas por encontrar nuevas vías de salvación extrabautismales para estos niños, se ha declarado totalmente hermético: en la presente economía no hay otro medio de salvación que el bautismo de agua. Dice textualmente Pío XII:

«Se ciò che abbiamo delto finora riguardata la protezione e la cura della vita naturale, a ben più forte ragione deve valere per la vita soprannaturale, che il neonato riceve col battesimo. Nella presente economia non vi è altro mezzo per comunicare questa vita al bambino, che non ha ancora l'uso della ragione. E tuttavia lo stato di grazia nel momento della morte è assolutamente necessario per la salvezza; senza di esso non è possibile li giungere alla felicità soprannaturale, alla visione beatifica di Dio.

(9) Dz. 712.

(10) Dz. 790, 791.

(11) Pars I, Tit. VIII, c. 30. Collectio Iacensis, t. 5, col. 320. D. José M. Sais, en *Los niños que mueren sin bautismo* (Estudios Eclesiásticos, 32 (1958), p. 38). Hace un buen estudio del contexto literal e histórico de estas declaraciones del Magisterio.

Un atto di amore può bastare all'adulto per conseguire la grazia santificante e supplire al difetto del battesimo: al non ancora nato o al neonato bambino questa via non è aperta.

Se dunque si considera che la carità verso il prossimo impone di assistirlo in caso di necessità; che questo obbligo è tanto più grave ed urgente, quanto più grande è il bene da procurare o il male da evitare, e quanto meno il bisognoso è capace di aiutarsi a salvarsi da sè; allora è facile di comprendere la grande importanza di provvedere al battesimo di un bambino, privo di qualsiasi uso di ragione e che si trova in grave pericolo o dinanzi a morte sicura. Senza dubbio questo dovere lega in primo luogo i genitori; ma in caso di urgenza, quando non vi è tempo da perdere o non è possibile di chiamare un sacerdote, spetta a voi il sublime ufficio di conferire il battesimo» (12).

Compárase con el *Decretum pro Jacobitis* del Concilio de Florencia. Es la misma posición invariablemente tenuta y reafirmada a lo largo del Magisterio Eclesiástico.

f) Los niños que mueren sin bautismo no van al cielo, sino al limbo, a un lugar y estado de felicidad natural, pero sin la visión beatificante de Dios. «Potest... recte dici —commentaba S. Agustín— parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros, multum autem fallit et fallitur, qui eos damnatione praedicat non futuros» (13).

ACTITUD DE CRITICA ANTE ESTA DOCTRINA

En los años que van de la postguerra son muchos los teólogos (de lengua alemana, francesa y española principalmente) que han tomado una actitud de crítica frente a esta escatología infantil. La creencia tradicional de que tales niños no se salvan les parece demasiado cruel. ¿Qué culpa tienen ellos? Y pensar que millones y millones de niños se mueren sin bautismo... En uno de esos artículos se recoge la cifra de dos

(12) AAS, 43 (1951), 841. El subrayado es nuestro.

(13) In Joan. trat. 13, c. 3, n. 7. M. L. 35, 1436.

millones de abortos terapéuticos anuales en un país que no es precisamente Rusia ni China. Es demasiado duro pensar que no vaya ninguno de ellos al cielo.

Además el limbo resulta un estado de difícil definición teológica, amén de que su existencia no está suficientemente garantizada en las fuentes de la fe. Alguno la ha calificado de doctrina «absurda», invención de la Escolástica. Será, pues, mucho más humano buscar otras vías de salvación para estos niños y poder consolar a sus padres con esperanzas de salvación.

Pero es que, además de esta razón humanitaria, la tesis de la no salvación de estos niños compromete otras verdades de fe aún más fundamentales, a saber, la voluntad salvadora sincera, real y universal de Dios: «qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire» (14); la Redención universal de Cristo Jesús: «Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum» (15); «quid dedit redemptionem semetipsum pro omnibus» (16); y la bondad misericordiosa y omnipotente de Dios: ¿Qué le cuesta a Dios llevar al cielo esta legión de niños inocentes que quizá constituyan media humanidad? ¿No ha dicho Jesús que «de ellos es el reino de los cielos»? (17). ¿Cómo se salva en la postura rigorista aquello de que «facienti quod in se est Deus non denegat gratiam»? Estos niños hacen todo lo que pueden hacer: morir prematuramente.

Si Dios quiere, con voluntad real y positiva, de beneplácito, sincera y seriamente la salvación de estos niños, ha de ofrecerles medios auténticos de salvación a todos; la sinceridad de esta voluntad salvadora postula la existencia de otros medios extrasacramentales de salvación. De lo contrario, en este caso el bautismo se convertiría, por razón de su exclusividad, en un obstáculo de salvación.

El impacto que recibe el limbo y el bautismo en su exclusividad regeneradora de parte de la voluntad sincera de sal-

(14) *I Timot.* 2, 4.

(15) *Rom.* 8, 32.

(16) *I Timt.* 2, 6.

(17) *Mc.* 10, 14.

vación de Dios conmueve profundamente a los nuevos abogados de los niños.

Por otra parte, la revelación del Señor a Nicodemo (Juan, 3, 5), y las definiciones conciliares no son tan herméticas que no admitan una interpretación distinta de la tradicional.

En el texto de S. Juan quizá establezca el Señor el *medio normal* de justificación y salvación, pero no el único ni para todos. De hecho conocemos las vías extrasacramentales del deseo y del martirio. Alguien incluso se ha agarrado a la materialidad de las palabras para abrir una brecha, al menos parcialmente, al texto en su interpretación tradicional: El Señor dice: «Nisi quis *renatus* fuerit ex aqua...». Luego el bautismo de agua sólo urge a los que han nacido, porque para *renacer* hace falta haber nacido antes. Luego el bautismo intrauterino no está preceptuado por el Señor ni hay por qué urgirlo con tantas incomodidades...

En el decreto de *justificatione* del Concilio de Trento hay una cláusula que permite entender con cierta flexibilidad la necesidad del bautismo: «quae quidem translatio post *Evangelium promulgatum* sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest» (18). La nueva economía de salvación por el bautismo empieza, por tanto, con la promulgación del Evangelio. Pero, ¿cómo se entiende esta promulgación, ¿vige ya la nueva ley para los niños que vienen a la vida y se van de ella en un mundo pagano? En uno de los últimos artículos que hemos leído sobre la cuestión —posterior al *Monitum* del Santo Oficio— se dice que esta promulgación debe entenderse en sentido personal, y como los niños antes del uso de la razón no son capaces de recibirla, la ley del bautismo no ha sido establecida para ellos: «Nosotros interpretamos la promulgación evangélica, de que nos habla el Tridentino, como una relación intelectual con cada uno de los hombres, necesitándose por lo mismo una exposición tal de los motivos de credibilidad que el no emitir el acto de fe para recibir el bautismo haga al individuo culpable. Por supuesto que, mientras no se demuestre lo contrario, los niños no están capacitados para emitir tal acto de fe, quedando, por tanto, al margen de esta necesidad; la salvación, empero, de los que mueren sin el bau-

(18) Dz. 796.

tismo la consideramos segura; por el dogma de la voluntad universal de Dios» (19). En la misión solemne de los Apóstoles el Señor condiciona la salvación de las gentes al bautismo después de la aceptación de la nueva fe: «Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur» (20).

En último término —apurando el aspecto negativo de la crítica— cuando el Concilio de Florencia o Pío XII afirman que no hay otro medio de salvación para los niños que el bautismo sacramental, hemos de entenderlo relativamente: que nosotros los hombres y la Iglesia no tenemos otro medio a mano para mandarlos al cielo, sin que se niegue la existencia de otros medios que Dios sabe y utiliza.

Por todas estas razones piensan estos teólogos, que se han ganado el apodo de «liberales», que la cuestión de la suerte de los niños que mueren sin bautismo debe considerarse como abierta, que es un verdadero problema. Problema, tremendamente angustioso, ante el cual no cabe una postura cómoda de inhibición por estar en juego la suerte eterna de muchos millones de almas. ¿Cómo nos vamos a conformar con la solución tradicional en la que se perjudica —y eternamente— quizá a media humanidad? Es una actitud poco caritativa.

NUEVAS OPINIOES

Supuesta la vulnerabilidad de la anterior actitud de dura negación, sucedieron, naturalmente, las tentativas de abrir brecha al limbo y a la necesidad del bautismo sacramental. En el siglo pasado y principios del nuestro, hubo varias tentativas reducidas muy pronto por el S. Oficio. En nuestros días de la postguerra el tema vuelve a hacer furor, en conexión con otros más generales y vidriosos. Estas hipótesis se presentan como tales, desde luego, y con carácter provisional: mientras la Iglesia no defina otra cosa. La intención es recta. Señalaremos, sin detalles, las líneas generales de estas hipótesis. Se parte del supuesto que sin la remisión del pecado original

(19) J. G. Santos, *Verdad y Vida*, 16 (1958), 220.

(20) *Mc.* 16, 16.

no se puede salvar nadie. Al no darse el bautismo, la voluntad salvífica de Dios ha de proporcionar otro medio de justificación. Esta suplencia puede realizarse por un acto del mismo niño o de otra persona o sin acto personal de nadie. Procediendo de la más a la menos personal se ha opinado que:

a) Los niños se salvan en virtud de una *decisión personal* de ellos mismos. Este acto santificador tiene lugar *después de la resurrección final*. Hasta este momento estarán en el limbo. Al unirse a su propio cuerpo glorioso, son capaces de actos personales, y entonces, decidirán su suerte eterna, con la ventaja de que su cuerpo no impedirá en nada la decisión buena de unirse a Cristo cabeza de todos los resucitados.

b) Como los niños no pudieron justificarse en la vida, ni por el bautismo, ni por el deseo del mismo, ni por el martirio, y por otra parte es necesario que la salvación les sea posible, por exigencia de la voluntad salvífica universal de Dios, a estos niños les concede Dios *después de la muerte un instante de opción personal* entre el bien y el mal, con lo que deciden su eternidad: cielo o infierno.

c) Los niños se salvan en virtud de un acto también personal de ellos en el momento de la muerte. Es la *teoría de la iluminación*. Dios les ilumina en este momento y les capacita excepcionalmente para entender y decidirse en el orden sobrenatural. Pueden prorrumpir en un acto de caridad, con deseo implícito del bautismo, y este acto personal es lo que les salva.

d) Otra opinión, la primera históricamente en aparecer y nuevamente aireada y matizada en nuestros días, es la que posibilita la salvación a estos niños, no por un acto personal de ellos, sino de sus padres creyentes: *el voto o deseo de sus padres* de que se salven, expresado en alguna oración o invocación, ceremonia, ofrenda, consagración, etc. El precedente de esto y la base escriturística es que en el Antiguo Testamento la circuncisión o la fe de los padres en el futuro Redentor (*el remedium naturae*) bastaba para borrar el pecado original. Si la fe neotestamentaria no puede tener la misma eficacia, resultaría que es de inferior condición: los niños del Nuevo Testamento estarían en peor condición que los del Antiguo Testamento en la economía de salvación. La Encarnación para ellos en realidad resultaría perjudicial.

e) *La fe de la Iglesia y la solidaridad con Cristo.* Cuando no bastan los actos de los padres, por no ser ellos creyentes, o no hacer tal voto o consagración, entonces media la fe de la Iglesia, capaz de alcanzar a todos los hombres en virtud de la universal solidaridad en Cristo Redentor de todos los hombres. Si somos todos solidarios en el pecado recibido de Adán, también somos todos —incluso los niños— solidarios en la gracia recibida de Cristo. Y para establecer esta vinculación a Cristo, cuando no hay otro medio, basta el voto, al menos implícito, de la Iglesia.

f) *El título de martirio.* En las opiniones anteriores la salvación de estos niños se apoya en un voto o deseo más o menos implícito del bautismo, en ellos o en otras personas que les están vinculadas. También hubo tentativas de salvación sin tal voto o deseo. En primer lugar se ha apelado al título de martirio: La muerte prematura de estos niños puede considerarse como un martirio. Por el hecho de venir a la existencia, portaban un destino de incorporación a Cristo y a la salvación eterna por medio del bautismo, etc. Con la muerte se ha frustrado violentamente aquella orientación real a Cristo, más o menos inconsciente. Son mártires. ¿Responsables de esta muerte injusta? Los padres, el médico... o Adán al comunicarles el pecado original con su pena...

g) *El voto real del bautismo.* El P. E. Sauras (21), hondamente preocupado por el problema —«de los más angustiosos que tiene planteados la teología por ponerse en él en juego la salvación de muchísimos» (p. 40)— hace un esfuerzo de equilibrio entre las dos verdades sobrenaturales que le parecen quedar comprometidas en la cuestión: la voluntad salvadora sincera y universal de Dios, que exige que a todos los hombres se les den medios de salvación, y la necesidad ineludible del bautismo. El autor aborda el problema desde un punto de vista más general, abarcando los casos de emergencia que se ofrecen en los tres sacramentos necesidad (bautismo, penitencia, orden). Recogemos la solución que apunta al caso del bautismo.

No le gusta la actitud tradicional de inhibición por tener «serios fallos teológicos» y ser poco caritativa (p. 56).

(21) *Los sacramentos «de necesidad» ante las circunstancias que impiden o anulan su administración.* «Ciencia Tomista», 84 (1957), 37 ss.

Por de pronto, parte de la necesidad del bautismo dentro de la economía actual de salvación: «De una manera u otra hay que conectar con *lo sacramental* los casos en cuestión» (p. 59). Pero esta verdad debe conjugarse con otras verdades aún más básicas: que Dios quiere seriamente la salvación de todos y por todos ha muerto Cristo. Estas verdades quedan muy mal paradas, si el niño, que, sin culpa de él ni de nadie, no recibe el bautismo, no tiene otro medio de salvación. En este caso el bautismo, que ha sido instituido como medio de regeneración y salvación, por su exclusividad santificadora, *a causa* de su necesidad, que no puede cubrir (subrayamos nosotros), se convierte *ipso facto* en obstáculo de salvación. Esto no puede ser. ¿Cómo va Dios a mandarlos a la muerte y condenarlos sin culpa de ellos ni de nadie, sabiendo que Dios quiere positivamente que se salven y que *faciendi quod in se est non denegat gratiam*?

Principios de solución. En primer lugar, la voluntad real, sincera y universal de salvación de todos los hombres. A esto hay que añadir el *poder de excelencia* de Jesucristo: su poder santificador rebasa los sacramentos; puede causar el efecto del sacramento sin sacramento, al margen de un medio instituido por El.

El otro gran principio de salvación es la posibilidad de un *voto real* del bautismo en los niños que mueren antes del uso de razón. La existencia de tal voto le parece «indudable» al P. Sauras (p. 67). Sobre este voto opera el poder de excelencia de Cristo, y así se justifican y se salvan estos niños sin bautismo sacramental, aunque no totalmente al margen de él, porque hay un voto real del bautismo sacramental. Se trata de entender con un poco de flexibilidad el bautismo de deseo o *in voto*.

¿En qué consiste este voto «real»? No es un voto *personal*, acto elícito de la voluntad con el que se tiende afectivamente hacia las cosas. El voto *real* no es acto de la voluntad; es la tendencia de un *res*, de una cosa; por eso se llama *real* (p. 63). «Las cosas tienen también destino, orden o intenciones de algo; tienen, por lo tanto, voto o deseo. Y estas cosas pueden ser cualesquiera: cosas que hay fuera de nosotros y cosas que hacemos nosotros, pero que tienen un destino infuso al margen de lo que nosotros podamos intentar con ellas» (ib). Es el or-

den *natural* de las cosas a sus fines. El voto *real* es —concluirémos nosotros— un voto que realmente no es voto.

El orden de nuestras cosas o nuestros actos a sus fines (nuestros votos) puede pender de una decisión personal nuestra (=voto personal), o puede ser natural, intrínseco a las mismas cosas (=voto real) o puede pender de un agente extrínseco ordenador, v. gr. Cristo o la Iglesia (=también voto real). Cristo puede ordenar una cosa cualquiera nuestra a un fin intentado por El, y entonces esta cosa nuestra tendrá un voto *real* de aquel fin intentado por Cristo. Basta, por tanto, que Cristo ordene algo de esos niños al bautismo para que podamos hablar de un voto real del mismo en ellos. Aunque no hay sacramento, basta esta ordenación real a él para que Cristo comunique la gracia a estos niños sin violentar la economía sacramentaria: estamos ante un caso de bautismo *in voto*. Basta que Dios destine, por ejemplo, su muerte prematura al bautismo, que Cristo haya puesto en ella un destino sacramental, con plena inconsciencia por parte de ellos, para que se de un voto real del bautismo en ellos. He aquí, pues, el resultado de estas cavilaciones. Los niños pueden salvarse sin el bautismo sacramental, y sin la mediación de un acto personal de caridad de ellos, o de una profesión de fe de sus padres o de la Iglesia. Basta el voto real del bautismo y la potestad de excelencia de Cristo, con lo cual queda a salvo la voluntad salvadora universal de Dios, la actual economía sacramentaria, etc. Los niños se pueden salvar y se salvan de hecho en virtud del poder de excelencia de Cristo obrando a través del sacramento *in voto reali*. Nos hemos entretenido un poco en la exposición de esta teoría en atención al prestigio del autor.

«SOLIDO QUIDEM FUNDAMENTO CARENTES»

Estas opiniones carecen de fundamento sólido. El S. Oficio no dice —no tiene por qué decirlo— en qué está su fallo. Haremos por nuestra cuenta unas breves anotaciones sobre su inconsistencia: en su actitud sentimental, en su actitud crítica frente al sentir tradicional, en el planteamiento teológico del problema, en las tentativas de nuevas soluciones.

A) *En su actitud sentimental.* Se dice que es un problema vital, tremendamente angustioso, porque se pone en juego la felicidad de muchas almas; inhibirse ante la doctrina común rigorista, cruel... es poco caritativo, etc. Muy bien. Pero —prescindiendo ahora del fallo en el planteamiento del problema, de que hablaremos luego—, ¿es que realmente la salvación o no salvación de esas almas depende de que nosotros digamos que sí o que no? Si Dios, según los designios eternos e inmutables de su sabiduría, estableció no comunicar la vida eterna a los niños que mueren sin bautismo sacramental en la nueva economía de salvación, nada hará el que nosotros nos empeñemos en decir que Dios les salvará; y si Dios se calló los medios que utiliza para salvarlos, tampoco nada impedirá su eficacia nuestra actitud negativa. No es, por tanto, cuestión de caridad o no caridad, de ternura o de crueldad. Se trata sencillamente de esforzarse en ver en las fuentes de la Revelación las vías de salvación libremente establecidas por Dios; y como estamos en un orden de libertad, de total contingencia, el menor indicio revelado, auténticamente compulsado, tiene más valor teológico que la mayor razón de conveniencia humanamente establecida. Y es el caso que la Revelación, único medio de penetrar en los designios sobrenaturales y libres de Dios, dice que nadie se salva sin bautismo. Si dependiese de nuestra voluntad, otro sería el planteamiento del problema y el valor moral de la actitud ante él. En realidad, la posición tradicional es la más humanitaria, la más caritativa, en la situación dada: en el mejor de los casos (llamemos así al de la salvación sin bautismo), el bautismo no perjudica a estos niños; y el negarles el bautismo, suponiendo sin suficiente garantía, que no lo necesitan para salvarse, es exponerse a dejarlos irse al otro mundo con el grave riesgo de condenación: es la máxima crueldad. De aquí que el S. Oficio se haya pronunciado otra vez en contra de estas teorías precisamente por las consecuencias prácticas que pueden tener contra los intereses eternos de estos niños.

B) *En su actitud crítica frente al sentir tradicional.* Vamos a dejar a un lado el argumento sentimental, el ¿Qué culpa tienen ellos, inocentes...? y también el argumento de los números. Aparte de que no debe enfocarse así el problema, el que mueran más o menos millones de niños sin bautismo no

afecta a la esencia del problema. Hay mucho espejismo en esto. No estará demás decir —con la seguridad que muchos a quienes respondo no lo entenderán— que los números cuentan muy poco en Teología; la preferencia la tiene el valor calidad. No tuvo conciencia de hacer una gran revelación Sto. Tomás al decir que «*bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi*» (22); y decir que dió más gloria a Dios la Sma. Virgen que todos los demás juntos a nadie hiere, etc.

Nos dicen que la doctrina del limbo es difícil de entender. De acuerdo, pero ¿es que lo es más fácil la doctrina del infierno, la del pecado original originado, etc.?—De lo difícil de entender a lo «absurdo» hay un abismo, máxime en el orden de verdades sobrenaturales.

El punto de apoyo común y más fuerte de estos autores son los dogmas de la voluntad salvífica universal de Dios y de la universalidad de la Redención, con los que les parece que no es posible compaginar la tesis de que los niños no se pueden salvar sin el bautismo. Desde aquí arguyen y de aquí parten positivamente en busca de nuevas soluciones.

Los teólogos anteriores —y la gran mayoría de los de nuestros días, claro está—, jamás temieron comprometer las dos verdades primeras con la tercera. La respuesta es archisabida: Dios quiere real y positivamente, con auténtico querer «de beneplácito», sinceramente, en serio, de veras (con todos los demás calificativos antropomórficos que gusten) la salvación de todos los hombres, colectiva e individualmente, párvulos y adultos. Pero se trata de una voluntad *antecedente*, compatible con una voluntad *consiguiente* de permisión de la condenación de aquellos mismos a quienes quiere antecederentemente salvar; compatible con la frustración —consiguientemente permitida— de la ordenación de todos a la gloria, al interponerse las causas segundas, libres o naturales (23). Mientras no se demuestre que la voluntad antecedente para ser real y sincera, etc., exige la eficacia en su realización, es decir, que sea a la vez consiguiente, no han adelantado nada, su punto de

(22) I-II, 113, 9 ad 2.

(23) «Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae» (*Santo Tomás*, I, 29, 6, ad 1). Esta división es de la voluntad de beneplácito.

apoyo es ficticio, y su argumentación *caret solido fundamento*. Y como la doctrina de la voluntad de beneplácito *anteecedente*, que se traducirá en las *gracias suficientes* de salvación, compatible con la voluntad de beneplácito *consiguiente*, traducida en *gracias eficaces y permisión del pecado y de la condenación*, es doctrina invulnerable en la teología católica, por estar suficientemente revelada y testificada por el Magisterio de la Iglesia (24), ya se ve la consistencia de dicha actitud. Y lo mismo hay que decir de la universalidad de la Redención: universal en *suficiencia*, no universal en *eficacia* (25).

En cuanto a las reservas por parte de la crítica literal del *renasci* de S. Juan, 3, 5, y el *Evangelium promulgatum* del Tridentino, no vemos razón inquietante en ello. En primer lugar hemos de decir que el concepto traducido en la palabra revelada, mejor que la semántica o el diccionario nos lo da el sentir de la Iglesia y su Magisterio auténtico, y, hasta el presente, la Iglesia nunca entendió que la ley del bautismo fuese sólo para que renaciesen los ya nacidos; amen de que el término griego *guennao* gramaticalmente más que el nacimiento significa la generación. En cuanto a la *promulgación* de la ley del bautismo, ya S. Agustín se había hecho cargo de que abarca también a los niños antes de que sean capaces de creer (26).

C) *En el planteamiento teológico del problema*. En toda esta literatura, llena de vida, se hecha de ver inmediatamente un notable defecto de perspectiva teológica. No han sabido enfocar debidamente el problema, visualizarlo teológicamente. Nos movemos en un orden de posibilidades, hechos, etc. específicamente teológicos; quiere decirse que hay que mirarlos a través de Dios, con medio teológico. Hay más: se trata de un orden de posibilidades, hechos, etc., completamente libres por parte de Dios. Por consiguiente el punto de partida de toda indagación teológica ha de ser el dato revelado, lo que Dios

(24) El Concilio de Quiersy nos dejó esta fórmula: «Deus omnipotens, omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum» (Dz. 318). Téngase en cuenta que todos venimos al mundo con el demérito contraído de los primeros padres.

(25) Sto. Tomás, *De veritate*, 29, 7 ad 4.

(26) Cfr., *De correptione et gratia*, c. 7, n. 12. M. L. 44, 923.

haya querido decirnos de su querer sapientísimo y libérrimo. En estos autores se discurre a través del hombre: a través de los impulsos del corazón y del modo humano de entender y apreciar los problemas eternos. Desde aquí se juzgan los planes de Dios sobre la salvación de los hombres, y para ello se apela a la voluntad salvífica universal, etc. Cuando vemos insistir tanto en que en la economía de salvación habría un fallo, si no hay otro medio de regeneración que el bautismo; que el bautismo pasa a ser un obstáculo, etc., nos parece que han resistido a la tentación de añadir: Cristo, que tan superabundantemente redimió a toda la Humanidad, tuvo la ocurrencia menos provisora de condicionar los frutos de la redención al uso de unos medios insuficientes. A nosotros nos viene inmediatamente a la mente la increpación de S. Pablo, tratando el problema más general de la predestinación: «¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios?» (27).

No creo que haya corazón humano al que no conmueva el pensamiento de la suerte eterna de los niños que mueren sin bautizar, ni inteligencia que no forcejee en el misterio de la predestinación (el caso presente es parte de él), pero el sentimiento y el misterio no pueden ser punto de partida para negaciones teológicas. La confesión de S. Pablo en semejante trance es de lo más consolador: «¡Oh profundidad de riqueza de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos!» (28). Y S. Agustín —hombre de corazón y de inteligencia acaso como nadie—, tomó la misma actitud, la única que se puede tomar en teología: «*Ex duobus itaque parvulis originali peccato obstrictis cur iste assumatur, ille relinquatur; et ex duobus aetate jam grandibus impiis, cur iste ita vocetur ut vocantem sequatur, ille autem aut non vocetur aut non ita vocetur; inscrutabilia sunt judicia Dei. Ex duobus autem piis, cur huic donetur perseverantia usque in finem; illi non donetur inscrutabilia sunt judicia Dei*» (29).

Por eso no dudamos en calificar la actitud sentimental, de que hemos hablado, de *teológicamente* morbosa. Pedimos a es-

(27) *Rom.* 9, 20.

(28) *Rom.* 11, 33.

(29) *De dono perseverantiae*, c. 9, n. 12. M. L. 45, 1004.

tos autores menos antropomorfismo y más teológica: enfrentarse con el problema desde Dios. ¿Que una solución de este orden no puede aquietar el corazón humano y responder al modo humano de juzgar los destinos eternos? Sí. «Et in hoc apparet —dice el P. Garrigou-Lagrange— altitudo et insuficientia sacrae theologiae, quae disponit ad cognitionem altiorem, contemplationis infusae, in qua invenitur tranquillitas et quies, nam haec contemplatio procedit ex gratia, quae est participatio formalis Deitatis in qua intime identificantur Justitia, Misericordia et summa Libertas» (30). En la conciliación íntima de estos atributos es donde se encuentra la conciliación plena de la voluntad antecedente de salvación de todos los hombres con la voluntad consiguiente de la no salvación y condenación de muchísimos. Mientras tanto no hay por qué inquietarse tanto, sino saber ignorar y adorar los designios eternos de Dios, que ciertamente son de sabiduría y de bondad: a Dios lo que es de Dios. Como decía S. Ireneo, hablando de la ignorancia del día final: «*Si igitur scientiam diei illius Filius non erubuit referre ad Patrem, sed dixit quod verum est; neque nos enbuscamus, quae sunt in quaestionibus maiora secundum nos, reservare Deo*» (31).

D) *En las tentativas de nuevas soluciones.* La «calificación teológica» que han dado los «rigoristas» a estas nuevas teorías «liberales» es de «temerarias» por lo menos. Algunas afirmaciones redondas, como, por ejemplo, que los niños no necesitan del bautismo, mientras no se demuestre lo contrario, cuya salvación es, empero, segura..., nos parecen de una audacia o de una irresponsabilidad teológica (quizá mejor lo uno por lo otro) impresionantes. Vamos a apuntar brevisísimamente sus fallos, su falta de «fundamento sólido» en sí mismas.

1) Respecto a las hipótesis de la incorporación de estos niños a la Iglesia de los resucitados después del juicio final; de la conversión a Dios en un momento de prueba después de la muerte, después de desligarse del cuerpo, no hay nada que argumentar, porque estos autores no aducen razones positivas propias. Son totalmente gratuitas, pura fantasía. No

(30) De Deo Uno. Paris, 1938, p. 426.

(31) *Adversus haereses*, l. 2, c. 28, n. 6. M. G. 7, 808.

tienen el más mínimo fundamento ni en la Revelación, ni en el Magisterio ni en Teología. Más bien ha sido creencia de siempre que con la muerte se fija para toda la eternidad el estado definitivo de los hombres. Pío XII lo ha reafirmado últimamente: «Une fois séparée du corps par la mort, l'âme reste fixée dans les dispositions acquises durant la vie» (32).

Ya ha quedado descartado su falso supuesto de la incompatibilidad de la no salvación de estas almas con el dogma de la voluntad salvífica universal de Dios. Teológicamente no hay inconveniente en que Dios quiera sinceramente su salvación (voluntad antecedente) y de hecho no se salven, como sinceramente quiere que todos los hombres vivan en gracia, y de hecho la mayoría viven en pecado (cumpliéndose también en esto la voluntad permisiva (consiguiente) de Dios. Ni vale decir que se quedarían privados de la gloria sin culpa. En primer lugar, porque está por el medio el dogma del pecado original, que es verdadera culpa, voluntaria e imputable a todos los hombres, y además porque los planes altísimos de Dios están por encima del acontecer libre o natural de las causas segundas. Por eso el que los niños se mueran sin bautismo por culpa de sus padres o sin culpa de nadie no afecta a la esencia del problema que se plantea respecto a su salvación mirada desde Dios. La culpa o no culpa de los responsables del bautismo es otra cuestión.

2) Tan gratuita es la hipótesis de la *iluminación*, aunque no se le pueda oponer el serio reparo que a la anterior de la fijación del estado de término con la muerte. Pero, además de ser una teoría totalmente gratuita en sí misma, tiene el inconveniente de suponer (no probar) una intervención extraordinaria de Dios, de tipo milagroso, capacitando prematuramente a estos niños para tener un acto de caridad o deseo del bautismo. Piénsese en el milagro que hará falta para que un niño en estado de gestación adquiriera uso de sus facultades y prorrumpa en actos de las virtudes teologales. Sabemos que en el estado de unión con el cuerpo, la actividad espiritual descansa sobre el ejercicio de los sentidos internos, que son fa-

(32) Discurso al XIII Congreso de la Sociedad Internacional de Psicología aplicada, 10 de abril de 1958. AAS, 50 (1958), 272.

cultades orgánicas, psicofísicas, que exigen, por lo tanto, una cierta evolución del sistema nervioso (33).

3) Se ha querido vincular su salvación a la fe de sus padres o de la Iglesia, porque la fe de los padres bastaba en el Antiguo Testamento para salvarlos. Es una opinión que tiene un punto de apoyo en la S. Escritura. Es verdadero el antecedente: la profesión de fe de los padres tenía en el A. T. valor sacramental y con ella se justificaban sus hijos. Pero es gratuita la conclusión: luego la fe de los padres basta para justificar también en el N. T. Esto habría que descubrirlo de alguna manera en la Revelación, y no hay el menor indicio de ello. La única razón que cuenta aquí es el dato revelado. Si la fe por sí misma, por su naturaleza intrínseca, bastase para justificar a los hijos en el A. T., cabría sacar legítimamente la conclusión: luego justifica siempre, en cualquier estado. Pero la fe de los antiguos padres no justificaba por su valor intrínseco, sino por su valor sacramental, libremente establecido por Dios. Ahora bien, en la Nueva Ley son otros los sacramentos o medios de justificación.

En varias de estas opiniones se insiste en que si el bautismo es indispensable para salvarse, pasa a ser un *obstáculo* de salvación. Esto es completamente falso. ¿Desde cuándo es lo mismo ser medio indispensable y ser obstáculo? Cabría hablar de obstáculo si hubiese realmente otros medios de salvación, que el bautismo impidiese utilizar por su exclusividad. Pero, ¿dónde están estos otros medios? Cristo pudo instituirlos, pero no los instituyó. Si sólo hay un buque para atravesar el mar, ¿vamos a decir que tal buque es un obstáculo de travesía?

4) ¿Qué decir a lo del «voto real»? Sencillamente que su fundamento es una *fallacia dictionis* no muy velada, por cierto. Al querer dar flexibilidad a los conceptos los ha «equivocado» lamentablemente —en terminología técnica—. Se quiere atribuir los efectos del voto en sentido propio a un voto que no lo es más que en sentido impropio, metafórico. Porque el voto que puede suplir al bautismo, según el Concilio de Trento, es un acto de caridad, producto de la voluntad. Este es el voto que justifica. Ahora bien, el «voto real» —se dice— no es un acto de caridad; es un orden objetivo impreso en las cosas. No

(33) Cfr. *Santo Tomás*, I, 101, 2.

negamos que se pueda hablar de voto real; se habla de hecho; pero es en sentido impropio, metafórico. Por eso el *voto real* en realidad, no es un voto, es decir, no es el voto en sentido propio, formal, no es el voto o deseo que suple los ritos externos. El que ríe razona. Es así que la primavera ríe. Luego ¿la primavera razona?

Agradecemos al autor el esfuerzo de plantearnos el problema con el calor y exuberancia habituales, pero la solución francamente nos parece menos cálida y exuberante y más nominal que real. De situaciones tan comprometidas no se sale con la triquiñuela de una *fallacia dictionis*.

Se insiste en el poder de excelencia de Cristo: puede causar el efecto del sacramento sin sacramento. Luego puede salvar a los niños sin bautismo. Luego el bautismo no es indispensable. Nadie niega la existencia de este poder. Pero la consecuencia no es legítima en buena lógica. Cristo pudo no condicionar su gracia al rito sacramental. Pero, ¿no la condicionó de hecho?, ¿dónde consta, para introducir salvedades a la ley *universal negativa* del bautismo, según S. Juan, 3, 5? Por eso a la afirmación de que Cristo puede salvar a los niños sin bautismo, distinguiría: *In sensu diviso* (poder incondicionado), se concede; *in sensu composito* (habida cuenta de su voluntad, manifestada en la revelación, de no salvar sin bautismo), se niega, mientras no se prueben positivamente las excepciones que El se quiso callar.

5) Semejante abuso de los términos hay en el recurso al martirio de los niños que mueren antes del bautismo.

Y con esto damos por terminado este breve comentario al juicio que han merecido al S. Oficio estas teorías de soteriología infantil. Creemos que no hay materia de discusión seria. Es cuestión de principios. Terminemos leyendo a San Agustín:

«Quod apertissime apostolum video docuisse, simpliciter teneo: ex uno homine omnes homines ire in condemnationem qui nascuntur ex Adam, nisi ita renascantur in Christo, sicuti instituit ut renascantur antequam corpore moriantur, quod praedestinavit ad aeternam vitam misericordiosissimus gratiae largitor; qui est et illis quos praedestinavit ad aeternam mortem justissimus supplicii retributor; non solum propter illa, quae volentes adiciunt, verum etiam si infantes nihil adiciunt, propter originale peccatum. Haec est in illa quaestione definitio

mea, ut occulta opera Dei habeant suum secretum, salva fide mea» (34).

¿Cruel Dios y crueles los «rigoristas» que dan crédito a la fe de S. Agustín y del Concilio de Cartago, etc., de que los niños no se salvan sin bautismo? Porque éste es el problema de fondo. No sé de ningún teólogo «rigorista» que no sepa distinguir en soteriología infantil entre lo esencial y los aditamentos sistemáticos, más o menos hipotéticos —siempre sujetos a revisión— sobre la situación de los niños en cuestión. Los nuevos teorizantes, hipercríticos de los redondeamientos teóricos anteriores, no ha reparado en tal línea divisoria: a fuerza de limpiar el cuadro (usando una imagen de Toynbee), se han quedado con la tela limpia y desnuda; ni existe el limbo ni la necesidad del bautismo para entrar en el cielo. Lo exige la bondad de Dios.

Un gran teólogo del siglo XII nos dirá a todos: «Dicunt alii bonitati divinae non esse conveniens ut in opera sua credelis esse dicatur, et ut aliquid ex his quae fecit perire permittat qui nihil ad hoc fecit ut pereat. Ita dum se honorare putant bonitatem, offendunt veritatem. Qui enim plus fuit ut non existentia crearet iustus est ut errantia et delinquentia iudicet» (35).

FR. VICTORINO RODRIGUEZ, O. P.

Salamanca, mayo de 1958.

(34) *De anima*, L. 4, c. 11, n. 16. M. L. 44, 533.

(35) *Hugo de S. Victor, "De Sacramentis"*, L. II, Pars, 10, cap. 5. M. L., 176, 335 C.

Fray Bartolomé de las Casas

“Padre de América”

«Lo primero que el autor tiene que hacer observar acerca de este libro es su carácter vindicativo y por ende polémico», advierte el P. Martínez (1), al comienzo del prefacio. Vindicación contra los autores antiguos y modernos que se han excedido en acusar a Las Casas. «Figura tan discutida como la suya —prosigue diciendo— no es fácil estudiar friamente por quien haya de tejer su historia, sin que la verdad y la justicia le obliguen en ocasiones a contender y poner en evidencia a sus impugnadores, con más calor acaso del que convendría en un estudio histórico». Con todo, cree mantenerse dentro de la imparcialidad y de una escrupulosa honradez histórica. Y todavía añade algo más: «Creemos, sin jactancia, poder afirmar que la biografía que ahora sale a luz es la primera completa y sólidamente documentada que se ha hecho de fray Bartolomé de las Casas».

Afirmaciones como esas constituyen un grave compromiso que obliga a proceder en la vindicación con gran serenidad de juicio, dejando la palabra a los textos. Así se mantendrá la imparcialidad, requisito fundamental de la historia.

Afortunadamente pocos están en condiciones de enfrentarse con los adversarios apasionados de Las Casas con tanta preparación como el autor, quien, por dominar perfectamente el

(1) MANUEL M.^a MARTINEZ, O. P., *Fray Bartolomé de las Casas, "Padre de América"*. Págs. 353. Madrid, 1958.

campo, puede hacer una reivindicación justa, sin perder el equilibrio.

Las acusaciones y cargos que forman el tejido de la campaña antilascasiana no se fundan solamente en las extremidades de su carácter, exigente y descontentadizo. Muchas veces son resultado del desconocimiento o de un conocimiento imperfecto de los hechos y de sus circunstancias. De ordinario expuesto el caso en forma auténtica, con sus concomitancias, la acusación se desvanece. Y es que la mayoría de los que han escrito sobre el gran Defensor de los indios lo han hecho los antiguos con miras interesadas en favor de una tesis preconcebida, y los modernos se han atenido a la narración de los antiguos, concluyendo como ellos por su condenación. En cambio los que han emprendido un trabajo de investigación a fondo, como Fabié, Hanke, Giménez Fernández y ahora el padre Martínez, capacitándose para emitir juicio personal autorizado, absuelven a Las Casas o atenuan las acusaciones, por reclamarlo así los postulados de la justicia. Ha habido, pues, en ello un error de enfoque, de perspectiva que era preciso enderezar. Y ese es uno de los mayores méritos del presente libro, elaborado a base de todos los escritos conocidos de Las Casas y de una copiosísima documentación por nadie superada. Con elementos tan variados y de procedencia tan diversa ha podido lograrse una exposición narrativa seguida en que los hechos se suceden en forma articulada y las personas y asuntos debatidos recobran su histórica objetividad, sin amañes ni finalidades bastardas.

El carácter de Las Casas es siempre rectilíneo; y acertado o equivocado, procura rendir homenaje a la justicia. Así en materia de Indias, según queda patente en este libro, reconoce en el Emperador y aún en los flamencos que entraban en su Consejo, deseo sincero de llevar las cosas por vías humanitarias, sancionando a los culpables e imponiendo inexorablemente el imperio de la ley. Con D. Carlos y sus consejeros se mantendrá siempre el dominico obsequioso. No les acusó de prevaricadores, aunque alguna vez transigiesen con las ambiciones de los encomenderos. No era pues él fiscal sistemático de cuantos estorbasen sus planes. Lo que pasa es que Carlos V se encontró con una situación en que las leyes que partían para América, allí chicos y grandes les daban una interpreta-

ción acomodaticia que venía a desvirtuar casi toda su eficacia. Y nuestro religioso, conocedor de las rectas intenciones del César y de lo mal que en las Indias las secundaban, tronaba con indignación, a semejanza de los profetas de Israel, amenazando como ellos en estilo y género literario con los castigos del cielo, a los prevaricadores y a España por tanta iniquidad. La situación política de Castilla y la elevación de nuestro monarca al Imperio, no permitieron atender con la urgencia que fuera de desear al remedio de tanto mal. De no ser así, las Nuevas Leyes de Indias, principio básico de restauración, se hubieran anticipado en más de un decenio. La continuación de los abusos y el retardo de su desarraigo eran consecuencia fatal de esas premisas; y la culpa recaía de lleno sobre las autoridades locales y los encargados inmediatos del gobierno, como repite tantas veces Las Casas. No hay que culpar al Emperador ni hacer solidaria a España de esa fatalidad, que en una forma o en otra han tenido que sufrir todas las naciones. En Castilla misma durante los seis primeros años del gobierno de los Reyes Católicos, imperó el caos creado por el inepto Enrique IV; y quien leyere sin reparar en ello las cartas de Fernando del Pulgar, en especial la dirigida en 1477 al obispo de Coria sobre la anarquía del reino, culparía de aquel desconcierto a los monarcas, absortos a la sazón en la guerra con Portugal para asegurar la Corona.

Siendo, pues, culpa de los de allí, era lógico que las acusaciones de Las Casas recayeran sobre ellos y, a su vez, que las quejas y cargos contra el dominico procedieran de los acusados por él.

Los historiadores con frecuencia, en lugar de informarse atentamente acerca de quién tenía razón, han explicado el conflicto atribuyéndolo a las intemperancias de carácter que adjudican al Protector de los indios y a sus exigencias desmesuradas, cual si los contrarios fueran siempre modelo de honradez y rectitud. Entre otros casos que examina el padre Martínez en su libro, cumple recordar las desavenencias del religioso con el gobernador de Nicaragua, Rodrigo de Contreras, desavenencias que motivaron una información hecha a petición del gobernador contra el dominico, la cual ha servido de base a un moderno biógrafo de aquel gerifalte para cargar toda la culpa sobre Las Casas. El estudio imparcial de los an-

tecedentes del proceso y del derecho que podía alegar cada una de las partes en favor de sus posiciones, lleva al autor de este libro a una conclusión del todo opuesta.

La intransigencia de Las Casas vista a través de estos encuentros se reviste casi siempre de un tono fiscalizador y violento, apto para enajenarse la voluntad de cuantos no estén dispuestos a seguir sin distinguos el dictamen de la recta conciencia. El Sr. Giménez Fernández, en su obra *Bartolomé de Las Casas, delegado de Cisneros para la reforma de las Indias* (Sevilla 1953), presenta una colección de sujetos, verdaderos indeseables, que intervienen en el gobierno antillano a raíz de la muerte de Fernando el Católico, con varios de los cuales tuvo conflictos nuestro religioso. Para evitarlos no cabía más que el silencio. Y esto era demasiado pedir a quien había presenciado tantos atropellos. Sin las «exorbitancias» de Las Casas, hubieran proseguido las injusticias Dios sabe hasta cuándo. El fruto de sus denuncias y acusaciones fué primero una pronta mitigación de abusos y luego la implantación laboriosa de las Nuevas Leyes, que constituyen un timbre de honor para España como nación colonizadora.

Sabíamos ya que el maestro Vitoria, juntamente con Las Casas, cada uno en su campo, fueron los que mayor impulso dieron a la formulación y consiguiente aplicación de las normas jurídicas en el gobierno de América. Pero había que probarlo documentalmentemente con la relación metódica del largo proceso de discusiones hasta llegar a ese ideal. Es lo que hace el autor en esta biografía completa de Las Casas. El acierto principal del libro es sin duda el análisis a que somete en él, en una exposición orgánica de las negociaciones en torno a la libertad de los indios, cada uno de los episodios vinculados a la cadena de encuentros y de luchas que integran la vida de su más abnegado protector.

De la lectura del libro se infiere además otra consecuencia que, aunque formulada tantas veces, conviene recordar aquí como réplica a los escándalos farisáicos de algunos adversarios de Las Casas. Nos referimos al artificio de la leyenda negra, inventada por los enemigos de España y coreada aquí por quienes tenían más obligación de analizar y poner al descubierto sus orígenes bastardos. Acaba de aparecer una *Bibliografía crítica* de Las Casas, obra monumental de los señores Hanke y

Giménez Fernández (Santiago de Chile 1954), en la que se registran las ediciones de la *Historia de la destrucción de las Indias*, publicadas en holandés, francés, inglés e italiano, con ilustraciones efectistas inventadas a capricho por los protestantes, hugonotes y luteranos que mantenían la agitación en los respectivos países contra España. Ante esa exhibición de crueldades, la lógica más elemental sugiere que, si tanto celo tenían aquellos monopolizadores de la falacia en denunciar los crímenes de los españoles, ¿por qué no volvían las armas contra los de su propia casa, ya que, comparados con ellos, los nuestros eran meros aprendices? Pero no; allí no surgió nunca un Las Casas, y la piratería primero, y el exterminio a sangre y fuego de sus «colonizadores», sin el freno fiscalizador lascasiano fueron acabando con todos los indígenas, dejando solo alguna muestra que pudo escapar a su paso, como lo vemos hoy en América del Norte. Esa es la verdadera, la auténtica «negra realidad» que España puede echar en cara a los promotores de la «leyenda negra», la cual, por ser leyenda, se reduce a arbitrio literario hábilmente manejado para encubrir las propias iniquidades, difamando al vecino. De esa «negra realidad», inmensamente más reprochable que la «leyenda negra», se libró España gracias a Las Casas. Lejos de ser ése un personaje fatídico, cabe lamentarse de que no hubiera habido una docena como él que se sucediesen periódicamente para mantener a raya a los colonizadores de los siglos xvii y xviii.

La colonización, toda colonización suele ir acompañada fatalmente de violencias y atropellos, y acaso las antiguas más que las modernas. La española en América no pudo estar libre de esa fatalidad; y lejos de querer presentarnos ante el mundo como puritanos, debemos reconocerlo francamente, invitando a quienes se creen libres de ese pecado a que tiren la primera piedra. Si lo hacen, como en realidad lo hicieron en tiempos pasados, atestiguan con ello, más que nuestras culpas, su descarada desaprensión y juego sucio en una hora en que hay que volver las cartas boca arriba.

El libro del padre Martínez, que me ha sugerido estas consideraciones, es arma adecuada para enfrentarse con cuantos mantienen todavía esa postura equívoca.

BIBLIOGRAFIA

BONAVENTURA UBACH, O. S. B., *La Biblia*. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. Vol. VI: *I i II dels Reis*. 365 págs. Monestir de Montserrat, 1957.

Este volumen forma el VI tomo de la Biblia de Montserrat, que con tanto acierto vienen publicando, desde hace años, los monjes benedictinos de aquella famosa Abadía.

El volumen tiene las mismas características que los demás tomos publicados por Dom Ubach. El comentario va precedido por una introducción (págs. 13-22), que es breve en cuanto al número de páginas; pero muy juiciosa y ponderada en sus conceptos. Sigue después el comentario con notas a cada versículo. En general, las notas son muy sustanciosas, y el criterio que sigue en la crítica textual es muy sano y moderado. No obstante, algunas correcciones textuales no nos parecen del todo justificadas: así, por ejemplo, las que se hacen de 1 Rey. 2, 5, 28, juntamente con algunas otras. Existen también algunas omisiones que no vemos claramente su razón de ser. Así sucede, a nuestra manera de ver, en 1 Rey. 6, 22; 7, 6, y algunas otras.

En general el Comentario a los dos Libros de los Reyes es de gran valor. La información es abundante y bien seleccionada, sin resultar farragosa. Y otro tanto podríamos decir de la bibliografía. La información geográfica es en general muy amplia y precisa. Tal vez la información doctrinal no sea tan extensa —aunque también tiene mucha doctrina— sobre todo en ciertos lugares donde se esperaría más, como en la oración de Salomón, 1 Rey. 8, etc.

Sin duda que éste Comentario a los Libros de los Reyes será bien recibido por todos los escrituristas, por su gran valor.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

RAMIR AUGE, O. S. B., *La Biblia*. Versió dels textos originals i comentari, pels monjos de Montserrat. Vol. XVI: *Profetes Menors*. 537 págs. Monestir de Montserrat, 1957.

Este grueso volumen, magníficamente impreso y presentado —como todos los demás tomos que ya han salido— acredita la gran labor que

están desarrollando los Benedictinos de Montserrat en favor del conocimiento de la Biblia.

Se abre el libro por una cortita introducción (págs. 13-15), sobre la colección de los Doce Profetas Menores (Nombre, formación, sucesión cronológica, patria de estos profetas y bibliografía). A continuación se estudia el profeta *Oseas*, siguiendo el mismo orden de la Vulgata. El P. Augé cree en la realidad del matrimonio de Oseas con dos mujeres de costumbres libres. Es decir, se habría casado dos veces, y las dos con mujeres malas, aunque no prostitutas oficiales. El contenido del libro de Oseas parece que nunca fue pronunciado oralmente. El comentario es muy abundante en notas críticas y doctrinales.

De *Joél* se hace resaltar la dificultad principal del libro que radica en la interpretación de I, 1-II, 17; y su mensaje que es de penitencia. Dom Augé cree que el libro de Joel que poseemos hoy día sería obra de un editor posterior, que habría completado el Joel primitivo (I, 2-II, 17) con la adición de los capítulos III-IV, y el puente de unión entre una y otra sección, II, 18-27. Además habría reinterpretado en sentido escatológico los capítulos I-II.

A *Amón* lo considera, además de «*Picador de sicómoros*», como comerciante que se desplazaría a centros de política y comercialmente más importantes. Esto le habría hecho conocer las injusticias sociales, que más tarde fustigaría enérgicamente. Los oráculos de Amós se limitan en general a denunciar pecados. Por eso, la parte constructiva y positiva es insignificante. Existe mucho desorden en la disposición de los oráculos de Amos. La introducción que precede al comentario de Amós es extensa (págs. 159-171), y bien lograda, con un resumen de la doctrina del profeta.

El libro de *Jonás* plantea el difícil problema de su carácter histórico o legendario. Dom Augé se inclina a ver en Jonás. —siguiendo la crítica moderna— un escritor de carácter didáctico, en forma de historia.

El famoso texto de *Miqueas*, IV, 1-5, no sería, según Dom Augé, ni de Isaías ni de Miqueas, sino de una mano posterior.

Coloca la composición de *Habacuc* hacia el año 331, bajo Alejandro Magno. El enemigo de Judá, del que nos habla el profeta, serían los griegos.

La introducción a *Zacarías* es de las más breves del libro (págs. 427-428). Zacarías da gran realce al Sacerdocio levítico en los tiempos mesiánicos. En éste profeta se acentúa la transcendencia divina. Aunque el Padre Augé no lo dice expresamente, se inclina a ver en la segunda parte de Zacarías (IX-XIV) un escrito distinto del resto del libro, que habría sido compuesto probablemente por otro autor o autores, puesto que los capítulos 9-11 y 12-14 presuponen diferente situación histórica.

El libro que nosotros llamamos de *Malaquías*, cree el P. Augé —siguiendo la opinión bastante general entre los modernos— que es anónimo. Mantiene la interpretación común entre los católicos, del I, 11, acerca del sacrificio puro.

El Comentario de Dom Augé es verdaderamente muy digno de ser contado en adelante entre los grandes comentarios de los Profetas Menores. Los aciertos son muchos. Los hierros muy pocos. A veces las correcciones

serán discutibles, pero son siempre prudentes y discretas. Nunca peca de exagerado en las correcciones, ni en la emisión de sus opiniones. Y aunque tenga erratas de cierta importancia, como, por ejemplo, la de la pág. 335 que coloca la destrucción del Reino de Samaria en el año 622, en lugar de 722, apoyándose en esa fecha para formular un argumento, esto no afecta en nada a la perfección del libro.

Deseamos mucha difusión a la obra del P. Augé.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

ROMUALD M. DIAZ, O. S. B., *Epistoles Catoliques*, y GUIU M. CAMPS, O. S. B., *Apocalipsi*. Vol. XVII de *La Biblia*. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. 363 págs. Monestir de Montserrat, 1958.

En los últimos años vienen publicándose a ritmo muy acelerado, volúmenes y volúmenes de la colosal empresa que supone la Biblia de Montserrat. Hoy tenemos delante el tomo XXII consagrado al estudio de las Epístolas Católicas (Santiago, 1-2 S. Pedro, S. Judas, 1-2-3 San Juan), y el Apocalipsis. El comentario de las primeras es de Dom Romuald M. Diaz, y el del Apocalipsis de Dom Guiu M. Camps.

El comentario a las Epístolas Católicas comienza con una introducción general (págs. 13-18), en que se recuerdan las dudas que existieron, sobre todo en la Iglesia Oriental, acerca de la canonicidad de algunas de ellas. Se señala el argumento y la finalidad de éstas Epístolas en general, su carácter, el orden entre ellas.

En la introducción a la Epist. de Santiago defiende la no identificación del autor de la Epist. con ninguno de los dos Apóstoles del mismo nombre. La Carta es de un judío convertido al cristianismo, y no de un judío que aún seguía en todo la ley de Moisés, porque la vida cristiana tiene una notable cabida en muchos de sus pasajes. Habría sido escrita antes del año 61 d. C., posiblemente entre los años 44-50.

La *Epist. 1.^a, de San Pedro*, es uno de los escritos mejor avalados del N. T., por multitud de testimonios de primera hora. San Pedro se sirvió de Silvano —colaborador de S. Pablo— para componer su carta. Dom Diaz cree que este redactor debió gozar del carisma de la inspiración por haber tomado una parte muy considerable en la composición de dicha carta.

La autenticidad petrina de la 2.^a *Epist. de S. Pedro*, es más difícil de establecer, ya que faltan pruebas ciertas y decisivas. De ahí las discusiones que hubo hasta finales del siglo IV. Dom Díaz cree que ésta Epist. no es del mismo S. Pedro, sino de un discípulo suyo que se habría servido de ideas o escritos de Pedro y de la Epist. de Judas; y que además quiso presentar como avalada por el nombre del Príncipe de los Apóstoles para dar más fuerza a su instrucción.

Sobre la Epist. de Judas también ha habido dudas acerca de su autenticidad; pero S. Jerónimo la tenía por canónica. Este Judas no parece ser el Apóstol en opinión de Dom Díaz. El empleo por Judas de citas de

los libros Apócrifos no ha de extrañar al que sienta rectamente de la inspiración.

La 1.^a Epíst. de S. Juan es uno de los escritos del N. T. más unánimemente aceptados en los cánones de los Concilios y por los primeros escritores. El *Comma Joanneum* (5, 7a-8b) se suprime en la traducción catalana del texto, y no se comenta en las notas; en cambio se conserva en el texto de la Vulgata.

Las otras dos Epístolas de S. Juan pasaron por ciertas dudas y crisis en cuanto a su autenticidad, pero existen bastantes testimonios desde los Padres Apostólicos que las atribuyen a S. Juan.

Dom Guir Camps en una extensa introducción al Apocalipsis (págs. 221-239), comienza estudiando brevemente la profecía y el género apocalíptico al que pertenece el Apocalipsis. El autor del Apoc. se vale de artificios literarios: el más claro es el de las series septenarias. También se emplean las anticipaciones y el anuncio de cosas que se describirán más tarde; las antítesis, las visiones introductorias que presentan los personajes y el escenario. El Apoc. es de un solo autor. Y éste es el Apóstol S. Juan. Las diferencias de lenguaje, etc., se podrían explicar por las correcciones hechas por el escritor al cual dictaba S. Juan. Dom Camps cree en la realidad de las visiones del Apoc. El amor de S. Juan por la verdad lleva a Dom Camps a considerar como inverosímil, el empleo por S. Juan, del procedimiento de la ficción literaria.

Es lástima que no se cite casi ninguna obra o artículo publicado en español; sobre todo acerca del Apoc., y en especial respecto del sentido mariológico de algunos de sus textos. Sobre ésta materia existe bastante bibliografía.

Por lo demás, los comentarios se distinguen sobre todo por la mucha densidad de doctrina; y por las frecuentes citas de los Padres y de los grandes teólogos.

En las introducciones se nos da un breve resumen doctrinal de cada una de las Epístolas, que se distingue por lo bien hecho que está.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*. Beihefte zur ZNW, 23. Págs. XVI-166. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, W, 35, 1958, DM. 28.

Este trabajo fue presentado como disertación en la Facultad Teológica de la Philippsuniversität en Marburg-Lahn, en el curso de 1955-56.

El autor se propone investigar la significación de Eikon en el N. T. Y para esto comienza estudiando el significado del término Eikon etimológicamente; y pasa luego al estudio del uso que de él se hace entre los clásicos griegos, en el Judaísmo helenístico, en los LXX, en Filón y en el N. T. (págs. 1-25). Después trata del sentido cronológico y antropológico de Eikon fuera del N. T. (en Platón, Filón, Plutarco, Plotino, etc., págs. 26-129). Y, finalmente, en una tercera parte investiga el sentido cristológico y antropológico de Eikon en el N. T. (págs. 130-166).

El trabajo es muy interesante y llevado con mucho orden y rigor

científico. Sinceramente felicitamos al autor, y le deseamos mucho éxito con su libro.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

OLABIDE, S. J., *Idazteuna* (La Biblia). Págs. 2193. «El Mensajero del Corazón de Jesús», Bilbao, 1959.

Una nueva versión de la Biblia. Es una traducción íntegra a la lengua vasca. Su autor ha realizado un trabajo difícil. Solamente el celo, puesto al servicio de un grupo reducido de personas, ha motivado esta árdua realización.

Mons. Pablo Gúrpide —Obispo de Bilbao— ha prologado la obra. Un prólogo sencillo y breve. Prólogo de reconocimiento y agradecimiento.

Nos ha gustado la edición. Es manejable, clara y lujosa. La acompañan un conjunto de notas para su mejor comprensión. Los mapas que la completan nos ofrecen el escenario donde ha vivido el pueblo de Dios.

Deseamos que las personas por las que el P. Olabide, ha realizado este gran trabajo, sepan corresponder y acojan con entusiasmo tan magnífica obra.

J. L.

PAUL GAECHTER, S. J., *Petrus und seine Zeit*. Neutestamentliche Studien. Págs. 458. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München, 1958. DM. 22.

El profesor Gaechter es ya conocido de los estudiosos por su obra *Maria im Erdenleben*, que ya lleva tres ediciones; la última, de 1957.

Hoy presentamos a nuestros lectores otra importante obra del P. Gaechter: *Petrus und seine Zeit*. Magnífico tomo por su presentación, y sobre todo por su contenido. Comienza su investigación estudiando el triple: «Apacienta mis corderos», dirigido por el Señor a Pedro (págs. 11-30). Después trata de la elección de Matías (págs. 31-66), de la aborrecida Casa de Anás, con la dinastía de sumos sacerdotes que salieron de ella (págs. 64-104). A continuación nos presenta la elección de los siete diáconos, y la evolución que sufrió posteriormente el ministerio de éstos (págs. 105-154). La importancia capital que tuvieron, en el desarrollo del cristianismo primitivo, Jerusalén y Antioquía. Estancia y actividades de Pedro en Antioquía, (págs. 155-257). Pasa luego a hablarnos de Santiago, obispo de Jerusalén, y de sus relaciones con Pedro (págs. 258-310); de quiénes son los destinatarios de la 1.ª Epístola de S. Pablo a los Corintios (págs. 311-337). Y termina estudiando las delimitaciones o barreras en el Apostolado de Pablo.

La mayor parte de los capítulos de ésta obra —excepto los dos últimos— ya han sido publicados por el autor en diferentes revistas y diccionarios, a partir de 1946.

El Profesor Gaechter echa mano, en su exposición, de todos los medios de la Exégesis moderna, para penetrar mejor en el conocimiento de los primeros tiempos de la Iglesia y de sus Apóstoles. Su exégesis es de gran agudeza y penetración. Por eso, creemos que esta obra contribuirá en

gran manera a dar nuevo impulso a las cuestiones tratadas por el autor.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

ANGELO PENNA, *San Pedro*. 504 págs. Versión castellana por L. M. JIMENEZ FONT, S. I., FAX, Madrid, 1958. Ptas. 100.

El libro que presentamos es la traducción española de la edición italiana publicada el año 1954. Esta obra de A. Penna es de gran valor por su contenido, y, al mismo tiempo, por la manera de presentarnos la gran figura del Príncipe de los Apóstoles.

La obra está dividida en tres partes: Pedro como Discípulo (pp. 7-158); Pedro como Apóstol (pp. 159-340); Pedro como Maestro (pp. 341-468). Sigue un Apéndice (pp. 469-487), sobre la literatura apócrifa petrina.

En la primera parte se presenta al Apóstol, según los Evangelios, desde su elección al apostolado hasta su elevación a jefe de la Iglesia. Pedro recibe del mismo Cristo la doctrina que más tarde inculcará en sus sermones y en sus cartas... En ésta primera parte expone también y rechaza —el Sr. Penna— la teoría de Cullmann, según la cual, S. Pedro habría transmitido, al marchar de Palestina, su autoridad a Santiago.

La segunda parte abarca la historia de San Pedro hasta el martirio. La fuente principal de esta historia son los Hechos de los Apóstoles. Por eso, Penna estudia las relaciones de S. Pedro con Santiago y con San Pablo, con la Iglesia de Antioquía y especialmente con Roma. El autor trae a colación las excavaciones realizadas recientemente bajo la Basilica de S. Pedro de Roma, ilustrándolas con cuatro láminas.

La tercera parte es doctrinal. Expone la catequesis de S. Pedro, tal como se presenta en las Epístolas petrinas y en la primera parte de los Hechos de los Apóstoles. También trata aquí de la autenticidad y canonicidad de la 2.ª Epístola de San Pedro.

El orden, como se ve, es lógico. Los problemas se exponen con objetividad. El autor demuestra estar al corriente de los descubrimientos arqueológicos, con la vida y costumbres judías del tiempo de Pedro. Además, manifiesta una gran simpatía por la figura muy humana del Príncipe de los Apóstoles. Por todo lo cual creemos que la obra de A. Penna resultará de gran provecho para los escrituristas y fieles en general.

LUIS ARNALDICH, O. F. M., *Los estudios bíblicos en España* (desde el año 1900 al año 1955). Págs. 246. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1957.

La obra del P. Arnaldich, y que publica el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, es de gran mérito y muy digna de encomio. De gran mérito, porque supone mucho trabajo y mucha paciencia para llegar a recoger el elenco de 2.147 títulos de trabajos referentes a la Sagrada Escritura. El P. Arnaldich divide la actividad bíblica española desde 1900 a 1955 en tres épocas. De 2.147 títulos que recoge en la obra, 373 pertenecen —como nos dice Joaquín Blázquez, Secretario del Instituto «Francisco Suárez», en la Nota preliminar al libro— a la primera época, que

va desde el año 1900 al 1922; a la segunda época, 1923-1936, corresponden 684 títulos; en los años 1937-1939 aparecieron 44 títulos que el autor deja sin encuadrar en ninguna de las tres épocas. A la tercera época, 1940-1955, pertenecen 1.046 títulos.

Por la comparación de estos breves datos, vemos que la actividad bíblica en España progresa muy rápidamente. La tercera época que comprende tan sólo 15 años abarca 1.046 títulos; igualando a las dos épocas anteriores que suman 40 años.

Todo este abundante material está encuadrado en tres apartados generales: Introducción General a la Biblia, en el que se colocan los títulos que se refieren a cosas bíblicas generales, a la inspiración, inerrancia, cánón, a la hermenéutica, a los textos hebreo, griego y latino, a la historia de la exégesis, a la arqueología, geografía, Apócrifos, etc. El segundo apartado se refiere a los estudios sobre temas referentes al A. T.: Pent., Historia sagrada, Libros históricos, Profetas, Salmos, Sapienciales, Teología del A. T., Y finalmente el tercer apartado recoge los temas del N. T.: Evangelios, Hechos, Epístolas de S. Pablo, Epístolas Católicas, Apoc., Teología del N. T., Mariología bíblica, Homilética.

Es también muy digna de encomio la obra del P. Arnaldich, porque en España estábamos hasta ahora muy escasos de esta clase de instrumentos, que pueden ayudar en las investigaciones bíblicas. Damos, por eso, gracias muy expresivas al P. Arnaldich, y deseamos siga trabajando en esta clase de investigaciones que sirven para animarnos, viendo la aportación española a los estudios bíblicos.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

EDMUND, J. SIEDLECKI, *A patristic synthesis of John*, VI, 54-55. Págs. 298.

Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Mundelein, Illinois, U. S. A., 1956.

El autor se propone en esta disertación, recoger y analizar lo que los Padres han dicho y enseñado a propósito de los dos versículos de Jn. VI, 54-55. Las razones que llevaron al autor a elegir estos dos versículos como tema de su disertación, son: estos dos versículos son como la culminación de todo el sermón de Cristo contenido en Juan, VI. Porque siendo estos dos versículos sin duda alguna eucarísticos en las interpretaciones de los Padres, su estudio servirá para enriquecer la teología eucarística en nuestros días. Además, cree el autor que el estudio de la doctrina eucarística de los Padres servirá para aclarar, desaprobando, modificar o fortalecer, ciertas opiniones que se han lanzado, en estos 50 últimos años, sobre la necesidad de la Eucaristía para salvarse.

La disertación original presentaba y analizaba los pasajes de los Padres que hablan de Juan, VI, 54-55, comenzando con la *Didagé* y terminando con S. Isidoro de Sevilla y S. Juan Damasceno. No obstante, el presente libro representa solo la mitad del estudio original. En la primera y en la segunda parte analiza la interpretación que dan los tres Padres que vienen a ser los principales representantes de las tres Escuelas exegéticas: S. Agustín, S. Juan Crisóstomo y S. Cirilo de Alejandría. La

tercera parte, comprende un resumen y una síntesis de las interpretaciones de todos los Padres.

Felicitemos al autor por habernos dado un estudio tan interesante del tema inagotable de la Sagrada Eucaristía.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

H. H. ROWLEY, *Eleven years of Bible bibliography*. 801 págs. The Falcon's Wing Pres, Indian Hills, Colorado, 1957.

En este volumen se recoge la bibliografía de once años de vida exegetica en todo el mundo a partir del 1946. Los libros y artículos aparecen distribuidos por años de aparición y por materias. Cada título lleva un excelente resumen de su contenido con sentido objetivo y abierto. Por todo esto el lector verá que este volumen es un excelente auxiliar bibliográfico que no debe faltar en ninguna biblioteca bíblica de consideración. Para facilitar su manejo hubiera sido deseable un Índice de materias, además del de autores, que va al final.

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

Doctrina Pontificia. Tomo II: *Documentos políticos*. Edición preparada por JOSE LUIS GUTIERREZ. Estudio introductorio y sumario de tesis por ALBERTO MARTIN ARTAJO. Págs. 184-1074. BAC., Madrid, 1958. Ptas. 125.

La BAC, siguiendo la trayectoria de sus anteriores recopilaciones de la doctrina pontificia, ofrece ahora un tercero e interesantísimo volumen de los documentos políticos pontificios. Están recogidas, exclusivamente las intervenciones doctrinales del magisterio pontificio acerca del Estado y la política. Los restantes documentos, de carácter económico-social, constituirán otro de los volúmenes de esta serie.

Abarca la presente obra, que rebasa las mil doscientas páginas, la labor docente de la Iglesia en tan fundamentales problemas desde Pío IX hasta Pío XII. Constituye, en verdad, una suma política de interés para los estudiosos de estos temas y para cuantos sienten la preocupación de conocer las directrices del magisterio eclesiástico y, los grandes principios sobre lo que debe asentarse la vida pública.

Junto a la extensa producción política de León XIII, Pío XI y Pío XII —más conocida por los lectores— encontramos los documentos notabilísimos de Pío IX, S. Pío X y Benedicto XIV, relativos al naturalismo social y político («Quanta Cura»); la democracia y condenación de los errores de «Le Sillon» («Notre charge apostolique»); etiología de la primera guerra mundial («Ad beatissimi»); etc. En relación con la vida española, se recogen las trascendentales encíclicas de León XIII y Pío XI, «Cum multa» y «Dilectissima Nobis». Y, al lado de estos documentos, se ofrece la persistente llamada a la paz internacional, expuesta a lo largo de una asombrosa producción de encíclicas y Mensajes de Navidad, Discursos, etc. de Pío XII. Todas ellas centradas en torno a los candentes problemas de el estado totalitario; la verdadera democracia; la verdadera noción de

Estado; la presencia de la Iglesia y su aportación a la paz internacional; los límites y cauces de la opinión pública...

Pero, adviértase que no se trata de un mero centón de documentos; esta labor hubiera sido sencilla. En esta colección, por el contrario, además de recopilar tan preciosa doctrina, se ofrece extractada en sumarios que encabezan cada documento, facilitando su manejo, y la investigación, con notas bibliográficas de los mismos. En notas introductorias se exponen las causas que motivan el documento; la situación de los países a que van dirigidos, errores o enseñanzas en torno a los partidos políticos, útiles a investigadores y profanos, en estas cuestiones. Merece destacarse la inclusión de los textos originales, cuando éstos han sido redactados en latín, poniendo al alcance el texto auténtico. En los restantes escritos, se indica el idioma original, con referencias a su publicación en AAS, así como las versiones hechas en el mismo órgano pontificio.

Al frente de la obra, una valiosa a la par que sucinta exposición de los temas políticos según la doctrina católica acerca de la constitución cristiana de la sociedad y del Estado. Como justificación de esta exposición sistemática, y, a la vez, utilísimo sumario de las tesis pontificias, se expone en doce esquemas el contenido de los documentos, facilitando extraordinariamente el manejo y estudio de éstos.

J. M.^a P.

DOCTRINA PONTIFICIA. Tomo III: *Documentos Sociales*. Edición bilingüe preparada por FEDERICO RODRIGUEZ. Págs. XVI-1236. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1959. Ptas. 120.

Los *Documentos Políticos* hacían necesario este volumen referente a los fenómenos sociales. Con su aparición se completa la doctrina pontificia al reunir los documentos políticos que, por su destacado matiz social, fueron excluidos del tomo referido a aquellos exclusivamente. La BAC, pone, así, al alcance de todos, una sorprendente exposición de la labor docente de la Iglesia a través del más fecundo magisterio. Estos documentos ensambalan perfectamente con los políticos, al rebasar el ámbito de lo económico abrazando las ramificaciones de la vida colectiva. Una abertura de mira que integra —además de los fenómenos de la producción, salario, agrupación, etc., a que muiopemente se reduce con frecuencia lo social— la compleja gama de procesos culturales, familiares, nacionales, verdaderas coordenadas de lo social.

Junto a esta consideración global de lo social se ha querido, con acierto, destacar el carácter moral y religioso de la cuestión social reiteradamente señalado por la Iglesia. La envergadura de lo social, en efecto, deja pequeña toda consideración matemática y estadística. A pesar de no poder reunir exhaustivamente la enciclopédica producción pontificia en este terreno, la obra compendia con precisión el pensamiento de los Papas mediante documentos-eje relativos a lo social. Esta labor de recopilación está garantizada por la personalidad del autor —profesor de Política Social de la Iglesia en la Universidad de Madrid, en el Instituto León XIII— a quien ha sido encomendada. Partiendo de Benedicto XIV —mediados del s. XVIII—

se continúa con los escritos de Gregorio XVI. para, sin interrupción cronológica, acabar en Pío XII, cuyos documentos, junto con los de León XIII y Pío XI, cubren las tres cuartas partes de esta voluminosa obra, que rebasa las mil doscientas páginas.

La nota destacada, sin duda, de la obra, es la delicadeza y fidelidad en transmitir el pensamiento de la Iglesia. Perfección en la presentación de cada uno de los documentos en su texto íntegro. Importancia de los textos originales que acompañan, sirviéndose de fotocopias, a la mayor parte de los documentos vertidos al castellano por traductores experimentados en estas labores. De este modo se ofrece con la máxima fidelidad el pensamiento pontificio. Además, esta referencia al original, resulta ser una valiosa ayuda para quienes traten de acudir al lugar exacto del texto transcrito. Un minucioso índice cronológico, de destinatarios, materias, documentos, hace fácil y pronto el manejo de la obra. Al igual que el volumen correspondiente a los documentos políticos, cada documento va precedido de una nota bibliográfica y de una reseña histórica indicando las circunstancias que descubren mejor el alcance de cada uno de ellos. Los sumarios permiten, en una rápida visión, conocer el contenido de cada escrito.

J. M.^a P.

ENRIQUE LOPEZ-DORIGA, S. J., *San Pedro y el Romano Pontífice*. Pgs. 326. Estudio histórico-crítico. Escelicer, Madrid, 1957. 50 pts.

Dos partes contiene este estudio histórico-crítico en conformidad con el mismo título. Una primera dedicada al Primado de San Pedro, en cuanto fundamento previo necesario para el estudio de la segunda que, a su vez, está consagrada a la exposición del dogma del Romano Pontífice y del conjunto de verdades que con él se relacionan.

La exposición es clara y está llena de interés. No va dirigida a especialistas en la materia. Sin embargo, no carece de verdadero rigor científico, más que suficiente para satisfacer las exigencias intelectuales del público a quien va destinado. Teniendo en cuenta, por otra parte, que el dogma del Romano Pontífice es uno de los que más trascendencia tiene en la vida práctica, consideramos sumamente útil esta obra, magníficamente presentada, para todo católico que quiere profundizar en el conocimiento de este dogma y vivirlo a tono con las circunstancias actuales.

FR. B. MARINA, O. P.

F. SEGARRA, S. J., *Iglesia y Estado*. 246 págs. Editorial Ifiba, Barcelona, 1958.

Esta obra del renombrado teólogo jesuita, va teniendo un éxito resonante. En pocos años, está ya en la tercera edición. Resplandecen en ella las cualidades universalmente reconocidas de su autor: seguridad de doctrina, documentación selecta y abundante, solidez de argumentación, claridad meridiana, fluidez y elegancia de estilo. Se comprende su éxito resonante.

En esta última edición, muy cuidada y notablemente ampliada, se ha hecho cargo el autor de las ideas y corrientes principales que flotan en el ambiente en pro de la separación de la Iglesia y del Estado, tanto en España, como fuera de ella, dándoles cumplida respuesta. Por otra parte, ha robustecido vigorosamente el argumento teológico del Magisterio Eclesiástico en favor de la unión y concordia de la Iglesia y del Estado contra el laicismo político, aduciendo los principales documentos de la Santa Sede, desde Pío VII hasta Pío XII.

Libro orientador y benéfico, que continuará haciendo mucho bien a las inteligencias.

FR. S. RAMIREZ, O. P.

JOSE MARIA MILLAS VALLICROSA, *El "Liber praedicationis contra judaeos" de Ramón Lull*. Ed. crítica con introducción y notas. 151 págs. Consejo Superior de Inv. Cien. Madrid-Barcelona, 1957.

En la introducción, que ocupa más de la tercera parte del folleto, se estudian los rasgos de la vocación misionera de Lull, haciendo ver cómo en ese ardor de apostolado su alma estaba influida por «un caudal de doctrina de modos y formas de expresión filosófica y teológica derivados de obras árabes, de autores musulmanes o judaicos», y que incluso en la terminología filosófica empleada por él «hay ciertamente influencia de la terminología y estilo científicos árabes, y ello no de un modo esporádico o tangencial, sino representando un impacto bien tangible en la terminología y estructura de algunas de sus obras» (p. 18). Establecida esa influencia modal de la literatura arábigojudáica sobre Lull, parece tentador ir señalando en cada caso concreto la trayectoria de la misma. El autor no lo intenta más que en cuanto al *Libro del gentil y los tres sabios*, y eso en forma negativa, refutando la tesis de Menéndez Pelayo, que lo hace derivar de *El Kuzari*.

Por lo que se refiere al *Liber praedicationis contra iudaeos*, escrito en 1305 en estilo de sermonario, todo él está consagrado a probar la trinidad de personas en Dios y la encarnación de la segunda persona. La argumentación reviste varias formas, si bien a lo largo de los sermones «emplea como argumento básico el argumento ontológico, fundado en un realismo ejemplarista, que postula una vida *ad intra* en la esencia o naturaleza de Dios» (p. 57). Pero «la clave de toda esta doctrina teológica no es de índole noética o intelectualista, sino que refleja una posición afectiva y ejemplarista, posición análoga, en parte, a la que registramos en algunos cabalistas judaicos y místicos musulmanes» (p. 58).

FR. V. de H.

LUDOVICO FANFANI, O. P., *Teologia para seglares*. Tomo I. 360 págs. Ediciones Studium, Madrid, 1958.

Bellamente, presentado por Ediciones Studium aparece el primer volumen de la versión castellana de la conocida obra del P. Fanfani *Teologia per tutti*. Como expresa su título, el P. Fanfani se propuso poner la Teo-

logía al alcance de todos, a base de una información que, sin ser exhaustiva, fuese suficientemente amplia para poder hablar de teología y no de catecismo. «Ni mucho ni poco», fue su propósito plenamente logrado.

En este primer volumen estudia los tratados de Dios uno y trino, Dios creador, el hombre y el ángel. Sigue en todo la orientación y guía del Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino de quien era el P. Fanfani fidelísimo discípulo, sin olvidar el examen y solución de los problemas planteados en nuestros días en torno a las grandes cuestiones teológicas tradicionales.

De desear es que aparezcan cuanto antes los restantes volúmenes de esta utilísima obra, que alcanzará sin duda gran difusión entre el público seglar para el que ha sido escrita.

A. R. M.

L. OTT, *Manual de teología dogmática*. Versión por C. RUIZ GARRIDO, Páginas 752. Herder, Barcelona, 1958. Ptas. 240 y 275.

P. PARENTE, *De Dios al hombre*. Versión por A. A. DE LINERA. Págs. 512. Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1957. Ptas. 125.

Dos obras que realizan diversamente una misma intención, la de dar a conocer al gran público las verdades teológicas fundamentales. La de Ott, un poco más extensa, se presenta, como su mismo título lo indica, con caracteres de un manual de enseñanza teológica muy abreviada: enunciado de la conclusión, nociones necesarias para entenderla, opiniones, argumentos probativos. Se puede admirar la fuerza de síntesis del autor, que en tan breve espacio ha logrado condensar toda la materia de un curso dogmático completo. Sin detenerse a discusiones, que serían imposibles, va a lo sustancial de los problemas, aprovechando los resultados de las modernas investigaciones, de modo que el lector profano puede, por lo menos, hacerse una idea de las cuestiones tratadas y de lo esencial de la solución.

Parente presenta su obra con más independencia del método usual en las clases. Los títulos de cada apartado, el estilo y unas cuantas ilustraciones artísticas repartidas a lo largo de la obra le dan un carácter de amenidad, que no es corriente en esta clase de escritos. Después de la exposición de cada uno de los temas, se cita brevemente la documentación en que se apoya con someras indicaciones aclarativas, impresas en un tipo de letra más menudo. De este modo original, Parente da ligereza a su obra, haciendo que se lea con más facilidad y agrado, y, por otra parte, pone ante los ojos del lector las fuentes de donde se toman las pruebas, cuyas virtualidades han sido puestas de manifiesto en el curso de la exposición.

B. G.

R. BAUER, *Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan*. 140 págs. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1955.

El autor, Docente de Filosofía en la Escuela Superior filosófico-teológica de Passau, ha tenido la feliz idea de estudiar a fondo la doctrina del Cardenal Cayetano en torno al conocimiento y a la demostración de Dios, tanto en el orden filosófico como en el teológico, frente a las corrientes actuales del irracionalismo vitalista, del intuicionismo afectivo y de la dialéctica barthiana.

Estudio metódico y bien conducido, que tiene en cuenta las fuentes, las circunstancias y las derivaciones o influencias del famoso tomista en autores posteriores. Y como no podía por menos, el autor concede una importancia capital a la doctrina cayetanista de la analogía.

La obra constituye una bella aportación al estudio de Cayetano como filósofo y como teólogo. R.

The Summa contra haereticos ascribed to PRAEPOSITINUS OF CREMONA, by Joseph N. Garvin, C. S. C., and James A. Corbett. LVIII-302 pp. Nôtre Dame (Indiana), University Press, 1958. Precio: \$. 7,50.

Esta famosa obra, cuya edición proyectaba el malogrado George Lacombe, acaba por fin de salir de las prensas, gracias al esfuerzo perseverante de los doctísimos José N. Garvin, C. S. C., y Jacobo A. Corbett.

La cosa estaba erizada de dificultades, por el estado incorrecto y fragmentario del texto transmitido por los códices que la conservan. Los conocidos hasta ahora son diez, y de valor muy desigual. Los editores los describen minuciosamente y los valoran con acierto. Resultado de esta labor crítica y previa, es que no se puede tomar ningún manuscrito como base absoluta de la edición, ni siquiera el Vat. Chisianus A. V. 156, que es el más completo, sino que se impone una edición ecléctica, de varias versiones a la vez, en columnas paralelas, e integrando lo que aporta un códice a lo que falta en otro. De ese modo se ha logrado poner en manos del lector todo el texto de los códices, en forma ágil y objetiva, y señalando al pie de la página las variantes de los no transcritos. Una selección inteligente y comprobada.

Por su importancia especial, se edita en Apéndice la versión que ofrece el Códice Parisino de la Bibl. Nat. 2476, y un fragmento sobre los cátaros del Códice 1527 del Cabildo metropolitano de Praga. Todo ello enriquecido con un índice escriturístico y otro de nombres y de referencias.

El autor de esta obra tan importante por muchos conceptos es, con toda probabilidad, Prepositino de Cremona, que vivió y trabajó largos años entre los herejes del norte de Italia. La fecha de su composición es posterior a 1184. Es la única fuente que poseemos para el conocimiento de las doctrinas de los pasaginos.

La publicación honra al Instituto Medieval de la Universidad de Nôtre Dame, que tan buenas ediciones nos está dando de las obras inéditas del siglo XII y principios del XIII. R.

B. NEUMANN, S. A. C., *Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrids von Fontaines*. XIV-164 pp. Lahn-Verlag. Limburg, 1958.

Bella tesis doctoral de la Universidad Gregoriana, elaborada bajo la dirección del P. J. Alfaro, S. J. Godofredo de Fontaines merecía ciertamente una monografía de este género.

Una primera parte estudia la proporción de la naturaleza humana a la bienaventuranza celestial, examinando la inmanencia y la trascendencia de las últimas y supremas aspiraciones humanas. Se da en todos los hombres un deseo natural de felicidad, que sin embargo no se traduce en hechos sin la ayuda de la gracia. Capacidad obediencial de ser elevados a la visión intuitiva de Dios, que colma y supera ese deseo natural.

Godofredo admite la posibilidad de la naturaleza pura y de una bienaventuranza natural correspondiente. La inmanencia y trascendencia, o sea, naturalidad y sobrenaturalidad de esas aspiraciones supremas del hombre, se encuentran bien distinguidas y equilibradas en sus escritos, a la vez que ensambladas y continuadas.

La segunda parte está dedicada al examen y exposición de los oficios y operaciones de la naturaleza humana en la visión beatífica. Para obtenerla se necesita el *lumen gloriae* o *habitus gloriosus*, y la bienaventuranza formal consiste más bien en el acto del entendimiento que en el de la voluntad.

Estudio muy trabajado y documentado. En Apéndice se publican cinco cuestiones disputadas inéditas de Godofredo. D.

JORGE M. MEJIA, *La hipótesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos XVI al XVII*. 96 pp. Buenos Aires, 1956.

Esta publicación contiene los capítulos tercero y cuarto de la Disertación presentada por el autor en el Pontificio Ateneo «Angelicum», de Roma. En ellos se estudia el pensamiento de Bayo y de Jansenio y el de los llamados agustinianos: Noris, Contenson, Belleli y Berti.

Trabajo erudito y bien orientado. Se han deslizado varias erratas, que no siempre son atribuibles a los tipógrafos, por ejemplo, ésta, de la Bibliografía: «Aguirre, Juan Sánchez de, O. S. B., Theologia S. Anselmi». Sabido es que su verdadero nombre y apellidos son: José Sáenz de Aguirre. D.

DIEKAMP-JÜSSEN, *Katolische Dogmatik*. II. Band. Págs. XII-614. Aschen-dorff, Münster in Westf., 1959. DM. 27 y 29.

Con la publicación de este segundo tomo se completa la reedición del manual de Diekamp, puesto al día por Jüssen. Contiene la doctrina sobre la creación y la gracia, la cristología y la mariología.

El criterio de Jüssen ha sido respetar todo lo posible el texto de Diekamp, limitándose a algunas ligeras enmiendas y a introducir las ampliaciones que el avance de la ciencia teológica exige. La orientación general de la obra es conocida de todos. Diekamp se propuso y consiguió

escribir un manual en conformidad con los principios y doctrina de Santo Tomás.

Las innovaciones de más relieve introducidas por Jüssen afectan a la mariología y principalmente a la mediación de la Sma. Virgen (pp. 297-415). Jüssen niega la mediación objetiva en el sentido que viene siendo entendida por un número considerable de teólogos y, en su lugar, introduce la teoría germánica de la mediación *receptiva*. A nosotros esta teoría nos parece desafortunada en lo esencial y casi ininteligible, porque ese medio entre la cooperación a la adquisición de las gracias y a su sola distribución, medio en que la teoría se funda, ni existe ni puede existir. Esta nueva teoría con su propia inconsistencia viene a robustecer indirectamente la tesis que trata de combatir, porque pone bien de manifiesto que para salvar toda la participación de la Sma. Virgen en la obra redentora no basta atribuirle el simple poder de distribuir las gracias a los hombres. Nos abstenemos de entrar en más detalles sobre algunas de las pruebas alegadas en favor de esta mediación *receptiva*. Los documentos en que se la funda no tienen ni remotamente el sentido que se les quiere dar.

Si se exceptúa este punto —ciertamente importante en el estado actual de los estudios teológicos— en cuanto a lo demás la obra que reseñamos es un excelente manual dogmático, como lo prueba el hecho de haber alcanzado ya la duodécima edición.

FR. A. BANDERA, O. P.

H. M. DIEPEN, O. S. B., *Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie*. Págs. 116. Desclée de Brouwer, Bruges, 1957. Fb. 105.

Este opúsculo reproduce sustancialmente un artículo publicado por el autor en *Miscellanea in honorem Petri Parente*. Ha sido un acierto esta publicación separada, no sólo por las mejoras introducidas, sino porque de este modo la doctrina alcanza una mayor difusión, con notable ventaja, según creemos, para los estudios de historia y teología cristológicas.

Recientemente la cristología de San Cirilo ha sido objeto no propiamente de impugnaciones, porque esto no sería posible, pero sí de juicios un poco adversos, fundados en prejuicios, a veces inconscientes, o en estudios tendenciosos. El misterio de la encarnación, por el cual el Verbo se hizo hombre, es ininteligible, si no se tiene un concepto exacto de lo que es el hombre. Y aquí, en este concepto fundamental para la inteligencia del misterio, está, según se dijo, el fallo de San Cirilo, el cual nunca llegó a poseer una antropología apta para expresar con exactitud el contenido del misterio revelado. Su antropología es de tendencia neoplatónica: convierte al alma humana en una sustancia impasible por ser espiritual. San Cirilo imbuído de estos pensamientos, no puede recurrir al alma humana de Cristo para explicar sus padecimientos, los cuales quedan reducidos a «pasiones de la carne»; la afectividad humana o desaparece, o es explicada siempre a base de la «carne». San Cirilo cree indudablemente en el alma humana de Cristo, pero la antropología que profesa no le permite darle el relieve que le corresponde ni encontrar en ella la solución a grandes dificultades, en que se ve envuelto.

Frente a estas ideas, propuestas principalmente por Liébaert y por Jouassard, el P. Diepen presenta su propia explicación. En primer lugar, demuestra que lo que se presenta como antropología neoplatónica, no lo es. El neoplatonismo, si de algo peca, es de exagerar la importancia del alma en el compuesto humano, viniendo a identificar prácticamente al hombre con su alma, que está en el cuerpo no como en una materia a la que sustancialmente se une y en la que encuentra su complemento, sino como en una prisión externa, de la que debe liberarse. Sería verdaderamente extraño que una cristología basada en esta antropología dejase en sombra el alma humana de Jesucristo.

La antropología de San Cirilo ni es neoplatónica, ni está mutilada. El Santo conoce muy bien la existencia del alma, tanto en los hombres, en general, como particularmente en Jesucristo y varias veces recurre a ella de modo explícito para explicar las pasiones de Nuestro Señor. Otras muchas veces las pasiones, aunque sean carácter afectivo, son atribuidas a la «carne» que el Verbo se apropió, entendiéndolo el vocablo «carne» no como equivalente a cuerpo y contrapuesto a alma, sino en su acepción bíblica, según la cual designa, por sinécdoque, al hombre. En la tradición de la Iglesia hay ejemplos infinitos de este mismo empleo del vocablo.

Según el P. Diepen, el verdadero origen de la antropología de San Cirilo hay que buscarlo en la Sagrada Escritura, donde la noción de hombre, como compuesto de cuerpo y alma, está clara hasta la saciedad. Las ideas filosóficas de la época no eran desconocidas al Santo, pero nunca constituyeron la verdadera base de su antropología, ya se la considere en sí misma, ya, sobre todo, en sus relaciones con el misterio de la unión hipostática.

Un apéndice de 20 páginas reproduce en griego y francés los principales pasajes de San Cirilo acerca del alma humana de Jesucristo.

Z.

DANIEL A. LORD, *El Cuerpo Místico*. 196 págs. Sociedad de Educación Ateñas, Madrid, 1958.

De sobra es conocido el ilustre jesuita autor de estas páginas. Con su estilo transparente y sugestivo, dirigido a la juventud, expone en estas páginas la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo que tanto conmueve los espíritus cuando se le conoce o descubre por primera vez. A esto tiende el libro del P. Lord: a *descubrir* ante el lector esa verdad sublime, capaz de transformar el mundo dándole la auténtica perspectiva de la vida cristiana. La unión de los miembros con su divina Cabeza, la influencia mutua de los miembros entre sí, la enorme fuerza renovadora de la oración y el sacrificio, la transformación de la sociedad por la doctrina de nuestra incorporación a Cristo y de nuestra fraternidad cristiana, y otros temas afines tan interesantes como estos son abordados y puestos en claro por el hábil conferenciante. Amenidad de estilo, claridad, sencillez y celo apostólico, son las principales características de este libro que recomendamos con interés.

F. C.

E. S. HUGHES, *The participation of the faithful in the regal and prophetic mission of Christ according to Saint Augustine*. VIII-98. págs. Seminario de Mundelein, Illinois, U. S. A.

El intento de esta tesis es precisar y hacer resaltar los caracteres de «real» y «profético» en la participación que del sacerdocio de Cristo se atribuye tradicionalmente a los simples fieles por su integración a la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo Sacerdote, Rey y Profeta. El autor cree que la mayoría de los autores que han escrito sobre el sacerdocio y el Cuerpo Místico de Cristo no han hecho resaltar suficientemente tales aspectos, al menos por separado y en concreto, y que es necesario hacerlo para obtener el concepto exacto del tradicional sacerdocio de los Cristianos. Se concreta él, sin embargo, a hacerlo positivamente sobre los escritos de San Agustín; si bien en un último capítulo hace un recorrido espigando textos similares por toda la tradición patristica, así entre los Padres Latinos como entre los Orientales, para deducir, como conclusión final, que la participación de los fieles en la misión del sacerdocio «real» y «profético» de Cristo es común doctrina de toda la Tradición. La tesis, de 92 páginas de texto, está nitidamente presentada, con una amplia bibliografía de cinco nutridas páginas sobre el tema.

J. VALBUENA, O. P.

J. CALVERAS, O. P., *Enciclica "Haurietis aquas", sobre el culto y devoción al Corazón de Jesús.*, Págs. 222. Balmes, Barcelona, 1958. Ptas. 20.

La obra contiene la traducción castellana de la encíclica, seguida de un comentario, en que el P. Calveras pretende hacer resaltar sus enseñanzas más principales. La especial competencia del autor en estas materias hace que sus anotaciones sean siempre interesantes para los estudiosos. Pero en cuanto a la orientación doctrinal opinamos que algunas de las tesis más insistentemente propuestas son falsas y ajenas a la encíclica.

El P. Calveras pone gran empeño en corregir el planteamiento ordinario del problema referente al objeto de la devoción al Corazón de Jesús, por creerlo radicalmente falso. Se dice ordinariamente que ese objeto es el corazón de carne, en cuanto símbolo del amor, del «triple amor» de Jesucristo. Pero el P. Calveras piensa de otro modo y afirma una y otra vez que el objeto está constituido directamente por el amor; las facultades divinas, espirituales y sensitivas de Jesucristo, así como sus órganos corpóreos quedan incluidos en el objeto de la devoción, en cuanto de algún modo se hallan implicadas en el amor; en este sentido se puede decir que en la devoción al Corazón de Jesús veneramos su Corazón físico y que lo veneramos de modo algo más especial que los demás miembros, porque el Corazón viene a ser como una natural prolongación del apetito sensitivo. En la práctica de la devoción al Corazón de Jesús tiene mucho más relieve el corazón figurado o imagen representativa que el corazón físico; la figuración o representación no debe ser considerada como una especie de fotografía del corazón físico, sino como simbolización del amor.

El P. Calveras cree poder probar esta teoría, primero por los escritos de Santa Margarita, en los cuales el corazón físico apenas es tenido en cuenta de una manera explícita y directa, y segundo, por la autoridad de la encíclica *Haurietis aquas*, en la que se habla innumerables veces de la veneración del amor de Jesucristo a través de la *imagen* de su corazón.

No sabemos si Santa Margarita es o no favorable a este modo de entender el culto al Corazón de Jesús. Pero creemos que el recurso a la encíclica para corroborarlo carece de sólido fundamento. Porque es evidente que la encíclica entiende por *imagen* no la figuración externa del corazón, sino el mismo corazón físico en cuanto símbolo del «triple amor» de Jesucristo. Para convencerse de ello bastará citar unas palabras de la encíclica, que, si no hemos leído mal, el P. Calveras no alega nunca en sus comentarios. Explicando los dos motivos por los cuales debemos al Corazón de Jesús culto de latría, dice Pío XII: «El primero, que alcanza también a los demás miembros sacrosantos del cuerpo de Jesucristo, se funda en aquel principio, por el cual sabemos que su Corazón, *como parte nobilísima de la naturaleza humana, está hipostáticamente unido a la Persona del Verbo Divino*... El otro motivo, que de modo especial pertenece al Corazón del Divino Redentor, y asimismo por especial razón exige que se le tribute culto de latría, proviene de que su Corazón, *más que ningún otro miembro de su cuerpo, es índice natural o símbolo de su inmensa caridad*» (AAS, XLVI [1956], p. 316). Por este mismo pasaje se puede ver el poco fundamento que tiene una distinción que hace el Padre Calveras entre *símbolo*, que correspondería a la imagen figurativa e *índice*, que se aplicaría al corazón de carne. No podemos detenernos a examinar otros pormenores del razonamiento del P. Calveras sobre esta materia. p. 316). Por este mismo pasaje se puede ver el poco fundamento que tiene una distinción que hace el P. Calvera entre *símbolo*, que correspondería a la imagen figurativa e *índice*, que se aplicaría al corazón de carne. No podemos deternos a examinar otros pormenores del razonamiento del P. Calveras sobre esta materia.

Otra tesis un poco extraña del P. Calveras es que en la devoción al Corazón de Jesús veneramos no sólo el amor divino de Jesucristo, sino también y de manera directa el amor de toda la Santísima Trinidad (cf. p. 91). Creemos que las palabras que alega de la encíclica no tienen el alcance que les da, porque, la misma encíclica, en otro pasaje, tiene cuidado de precisar que el amor divino cae dentro del objeto de la devoción, en cuanto que *en la Persona del Verbo* tiene una manifestación sensible a través de su corazón.

FR. A. BANDERA, O. P.

S. ALBERT MAGNI, Ord. Praed. *Opera omnia*, ad fidem manuscriptorum edenda curavit Institutum Alberti Magni coloniense. Tom. XVI: *De Sacramentis, De Incarnatione, De Resurrectione*. Fol. XXXIV-422. Münster in Westf. Aschendorff, 1958. Precio: DM. 85,50.

La publicación de las obras inéditas de S. Alberto Magno por el Instituto Coloniense de su nombre, sigue su ritmo compasado. Este es el tomo cuarto de ellas, y el veintiséis de las obras completas.

Las tres partes que comprende pertenecen a la gran *Summa de Creaturis*, junto con la *De Bono*, por donde comenzó esta edición. Pero, al tratar el Sto. Doctor los mismos temas en sus comentarios a los libros tercero y cuarto del Maestro de las Sentencias, quedaron desde muy pronto relegadas al olvido, hasta el punto de que ninguno de los catálogos de sus obras las mencionen. Su descubrimiento ha sido obra de los últimos años. Por eso precisamente son muy pocos los manuscritos que las contienen en todo o en parte, y éstos no muy correctos. En total, cinco, que el Dr. Kübel describe y valora minuciosamente (p. XI-XV).

El trabajo ha sido impropio, y ha puesto a prueba la tenacidad teutónica. La primera parte —De Sacramentis— ha sido preparada por el Abad A. Ohlmeyer, O. S. B., ayudado por F. Anders y F. Heyer; la edición de la segunda —De Incarnatione— se debe al Prof. I. Backes; y el Dr. W. Kübel ha cuidado la tercera —De Resurrectione—. Edición magnífica, de una técnica y de una presentación tipográfica impecables.

La obra entera, ciertamente anterior al comentario albertino del Maestro de las Sentencias, estaba completamente terminada antes de 1246, en que comentaba el segundo libro de las mismas.

En ella pueden apreciarse el pensamiento personal y la sistematización propia de S. Alberto. El historiador de la teología tiene aquí un documento de primer orden. Admite el Sto. Doctor que la Santísima Virgen contrajo el pecado original (p. 187), y enseña que los sacramentos no causan directamente la gracia, sino la disposición exigitiva de ella (p. 2, 4). Pero su riqueza doctrinal es enorme. Hace uso continuo y certero de la analogía, y señala un hito en la teología del cuerpo místico y en la eclesiología.

Un índice alfabético muy cuidado y minucioso recoge esos tesoros, facilitando el estudio de esta obra, en un todo digna de su autor.

FR. S. RAMIREZ, O. P.

XAVERIUS AB ABARZUA, O. F. C. Cap., *Manuale theologiae dogmaticae*. T. IV: *De Sacramentis in genere et in specie*. Págs. XXIV-554. Studium, Madrid, 1958.—SERAPIUS AB IRAGUI, O. F. M. Cap., *Theologia fundamentalis*. Págs. 638. Studium, Madrid, 1959.

Esta segunda edición del volumen sobre los sacramentos se halla adornada de las mismas mejoras de presentación, ya reseñadas al dar cuenta de los volúmenes segundo y tercero (cf. «La Ciencia Tomista», 1957, págs. 499 ss.). El juicio sobre su contenido doctrinal es también enteramente análogo al que hacíamos sobre los dos mencionados volúmenes. En conjunto es una buena obra de estudio y enseñanza de temas sacramentarios por el orden, claridad y seguridad en el modo de tratarlos. Nos es particularmente grata la exposición de la materia eucarística y de modo especial lo relativo a la transustanciación.

Si quisiéramos hacer alguna crítica, quizá no faltasen en absoluto motivos. Así, por ejemplo, después de sentar como tesis que «sacramenta sunt causae intentionales dispositivae», dice que esta sentencia la enseñó «multis in locis Stus. Thomas, quem secuti omnes omnino thomistae veteres ante Caietanum» (p. 63 núm. 100). Hubiera sido mejor distinguir más cla-

ramente entre causas intencionales y causas dispositivas. Y así algunas cosas más.

Con la *teología fundamental* del P. Irigui queda completado este *cur-sus*, que en su primera edición constaba solamente de la *dogmática especial*. P.

CH. JOURNET, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*. Págs. 196.

Desclée de Brouwer, Bruges, 1958.

Dentro de la inmensa literatura actual sobre la suerte de los niños mertos sin bautismo, la obra de Journet merece un puesto destacado. En cuanto al método tiene la gran ventaja sobre otras muchas publicaciones de este género que sabe distinguir muy bien dos cuestiones, cuya confusión origina muchos errores o explicaciones desacertadas. La primera y más importante cuestión es saber si los niños muertos sin bautismo se hallan en estado beatífico, o si, más bien, están excluidos de la bienaventuranza sobrenatural. Después vendrá una segunda cuestión, ordenada a esclarecer positivamente el estado real de esos niños, caso que se los considere excluidos del cielo. Esta distinción es importante, porque preserva del lamentable error de considerar como argumentos a favor de la salvación de los niños no bautizados, aquello que se ha dado en llamar dificultades contra la existencia del limbo. ¿De qué vale cerrar el limbo, si con ello los niños son lanzados al infierno?

La posición de Journet dista mucho de ser semejante a la de tantos modernos «defensores» de los niños; da comienzo a la exposición de las nuevas teorías incluyéndolas a todas bajo el título de «desviaciones doctrinales». Este título queda ampliamente justificado por los documentos del Magisterio eclesiástico, desde el tercer canon milevitano hasta el reciente *Monitum* del Santo Oficio.

Nos parece más acertada la posición de Journet en la cuestión de la necesidad del bautismo para la salvación de los párvulos, que algunas de sus consideraciones acerca de la voluntad salvífica, en las cuales se advierte el influjo del P. Marín Sola a través de Maritain en sus últimos tiempos. Es extraño que en una obra de este género no haya un lugar destacado para San Agustín, que podría decir no pocas cosas. Journet, sin embargo, ha conseguido poner en claro que las nuevas teorías acerca de la suerte eterna de los niños no bautizados «carecen de sólido fundamento», por emplear la expresión misma de que se sirve el Santo Oficio en su *Monitum*.

FR. A. BANDERA, O. P.

XV Semana Española de Teología (19-24 Sept. 1955): *Problemas de actualidad en teología sacramentaria. Otros estudios*. Págs. 474. Consejo Superior de I. Científicas, Madrid, 1956.

Estudian diversos temas de actualidad en teología sacramentaria los PP. Solá, S. I., García Miralles, O. P., Dalmáu, S. I., Monsegú, C. P., y Domiciano Fernández, C. M. F. y el Excmo. Sr. Obispo de Orense D. An-

gel Temiño. En la sección de *otros estudios* aparecen reunidos una serie de artículos, algunos de ellos importantes, pero sin conexión ninguna entre sí, ni con el tema principal. Juzgando las cosas cuantitativamente parece que a estos estudios se les ha concedido un espacio excesivo, pues ellos solos ocupan casi la mitad del volumen.

En la parte sacramentaria los artículos más importantes, a nuestro juicio, on el del P. Solá *¿Hasta qué punto puede depender de la potestad de jurisdicción el valor de los sacramentos?* y el del P. Domiciano Fernández, *Distinción entre presbiterado y episcopado y su problemática respecto al ministro extraordinario del Orden* (pp. 119-233). Este último en particular es un estudio completísimo y documentadísimo sobre la materia; lo mejor que nosotros conocemos. Entre algunas cosillas de poca monta que se podrían objetar a la exposición del P. Domiciano, sólo queremos hacerle presente un reparo de no escasa importancia, a nuestro entender. Se refiere a la interpretación de las bulas de Bonifacio IX, Martín V e Inocencio VIII, acerca del ministro extraordinario del orden. Estamos de acuerdo en que los tres Pontífices conceden a los destinatarios de sus respectivas bulas el poder de administrar las órdenes ellos mismos. Pero es preciso advertir que las tres bulas no son del mismo tenor, porque Inocencio VIII concede únicamente facultad para administrar el diaconado. Bonifacio IX y Martín V amplían el privilegio hasta la administración del presbiterado. Pero el privilegio concedido por Bonifacio IX no consta que haya sido usado, porque el mismo Papa lo revocó al poco tiempo. Martín V lo concedió por solos cinco años y no sabemos que esté muy clara la historia del uso que se haya podido hacer de este privilegio.

Con estos datos a la vista, sería preciso primeramente no citar a Inocencio VIII para demostrar que un presbítero puede, con delegación pontificia, conferir las órdenes de institución divina, sino tan sólo para demostrar que puede conferir el diaconado, porque, sin duda ninguna, no es lo mismo conferir el diaconado que el presbiterado y, hablando en pura teoría, no hay inconveniente en admitir que sea posible lo primero y no lo segundo. Hasta ahora, que nosotros sepamos, sólo la bula de Inocencio VIII es suficientemente conocida como para poder fundar en ella un argumento serio.

De la administración del presbiterado por un simple presbítero sólo hablan dos bulas, de cuyo uso no se conoce nada o muy poco. Por consiguiente, no parece tan claro que estas bulas sean un argumento contundente en la materia. No podemos exagerar el providencialismo diciendo que *actus Papae est actus Christi*, porque en ese caso el problema de las reordenaciones sería absolutamente insoluble. A nuestro juicio, todavía no se ha dicho la última palabra sobre el valor que las susodichas bulas tienen en el problema del ministro extraordinario del orden.

FR. A. BANDERA, O. P.

ANTONIO PIOLANTI, *El misterio eucarístico*. Dos vols. de 446 y 386 págs. Ediciones Rialp, colección «Patmos». Madrid, 1958.

Pulcramente vertida al castellano, ha venido a enriquecer la famosa colección «Patmos» de libros de espiritualidad, la celebrada obra de Piolanti sobre el misterio eucarístico. Es un libro que satisface por igual al teólogo profesional y al lector que busque alimento sólido para su piedad. El primero encuentra en él, admirablemente sistematizada, toda la riqueza de la teología eucarística extraída de sus mejores fuentes. El segundo hallará sin esfuerzo, junto a una exposición doctrinal de altura, estímulos y alientos para intensificar su vida de piedad eucarística.

Como advierte el autor en el pequeño prefacio, el método seguido en la redacción de esta obra es el que inspira su actividad de profesor de teología; adhesión incondicional al magisterio de la Iglesia, fidelidad a Santo Tomás y respeto hacia otras corrientes teológicas, cuyos puntos de vista no comparte el autor. Son notables las páginas que dedica a profundizar en algunos puntos todavía discutidos, tales como la participación de los simples fieles en el sacrificio eucarístico, y la vieja y a veces tan oscurecida cuestión de la naturaleza del sacrificio de la Misa y sus relaciones con el sacrificio de la cruz.

Un libro espléndido, en suma, que no defraudará al lector que busque orientación y estímulo en torno a la doctrina y a la vida eucarísticas.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

P. GALTIER, S. I., *Aux origines du sacrement de pénitence*. Págs. 222. Universitas Gregoriana, Romae, I. 1300.

En esta obra, el P. Galtier completa la que hace años publicó con el título *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, estudiando lo que ahora llama época de los orígenes, que prácticamente comprende los dos primeros siglos del cristianismo.

Antes de entrar directamente en el estudio del tema, el P. Galtier hace una breve exposición de las ideas que acerca de la penitencia existían en los pueblos paganos de la antigüedad y en la nación judía. De este modo es fácil seguir las etapas del progreso de la humanidad hasta penetrarse hondamente del sentido y de la conciencia del pecado moral como ofensa contra la Majestad infinita de Dios. El pueblo judío no sólo poseyó una clara doctrina moral acerca del pecado, sino que, además, practicó ciertos ritos penitenciales, que entrañaban siempre una confesión más o menos precisa de la culpa y mediante los cuales el espíritu humano se preparaba providencialmente para recibir el sacramento de la penitencia, más exigente frente al hombre, pero también más eficaz para renovarlo y transformarlo interiormente.

El P. Galtier expone con gran amplitud la doctrina de la Sagrada Escritura sobre el sacramento de la penitencia. Tal vez se deje llevar un poco de la propensión a enriquecer el escueto dato revelado, descubriendo ideas que no siempre parecen incluidas en él. Este mismo criterio se trasluce alguna vez en lo referente al estudio de la tradición primitiva.

Sin embargo, estos pequeños reparos que se pueden oponer, son nada en comparación del relevante valor de la obra en conjunto. Ciertas ideas corrientes acerca del rigorismo penitencial primitivo son desechadas con pruebas irrefutables.

A nuestro juicio, son particularmente interesantes las págs. 95-106, sobre el rito de la reconciliación penitencial en tiempo de los apóstoles, al menos en las iglesias fundadas por S. Pablo. Apoyándose en *I Tim.*, V, 22, el P. Galtier cree y prueba extensamente que el rito implicaba ya la imposición de manos, que luego sería de uso universal en la administración de la penitencia. Actualmente se opina con bastante frecuencia que el texto de S. Pablo se refiere al sacramento del Orden y que el Apóstol recomienda a su discípulo no dejarse llevar de la precipitación en la elección de sujetos, a quienes deba transmitir la potestad sagrada. El P. Galtier rebate con fuerza semejante interpretación alegando argumentos que parecen decisivos.

Como apéndice inserta un artículo, anteriormente publicado, sobre la fecha de composición de la *Didascalia Apostolorum*. Frente a las teorías de Schwartz, el P. Galtier demuestra que la obra, salvo posibles detalles secundarios, es de un autor que escribió a principios del siglo tercero.

FR. A. BANDERA, O. P.

J. LÉCUYER, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*. Págs. 412. Cerf, París, 1957.

El P. Lécuyer ha conseguido en esta obra una perfecta síntesis de la doctrina sobre el sacerdocio, ofreciéndonos una exposición densa y fluida al mismo tiempo, de gran interés para quien considera los problemas del sacerdocio bajo su aspecto científico y par el sacerdote o simple fiel, que quiere penetrar vitalmente en las riquezas del sacerdocio y transformarlas en jugo de su vida espiritual.

Casi la mitad de la obra está dedicada al sacerdocio de Jesucristo. La novedad principal parece ser la insistencia largamente documentada sobre la relación íntima que existe entre el sacerdocio de Cristo y los misterios de su resurrección y ascensión y con la efusión del E. Santo el día de Pentecostés. También es notable y nuevo en esta clase de estudios uno de los capítulos dedicados a exponer «las etapas del sacerdocio de Cristo», aquel en que estudia la manifestación de ese sacerdocio en el bautismo de Jesús por S. Juan.

Después de considerado el sacerdocio en su fuente, el P. Lécuyer desciende al estudio de las participaciones del sacerdocio: en los fieles, en lo apóstoles y en los sucesores de los apóstoles, considerados en cuanto al poder sacerdotal específico, o sea en aquellos que han recibido el sacramento del orden.

El P. Lécuyer expone ampliamente cómo los fieles participan el sacerdocio de Cristo primero por el bautismo y luego por la confirmación, indicando con gran acierto lo que esta segunda participación añade sobre la primera. Son páginas densas, ponderadas, seguras. Es el mejor procedimiento de enaltecer la altísima dignidad del cristiano; muchas de

las fantasías que modernamente se han imaginado sobre el tema, tras apariencias seductoramente lo único que consiguen es derribar lo que con tanto tesón dicen exaltar. La fantasía nunca puede ofrecer sólido soporte a una verdad teológica. Son también importantes, aunque conocidas ya por otros escritos del autor, las consideraciones que hace sobre la gracia específica del episcopado.

Toda la obra está llena de sólida documentación patristica, profundamente asimilada y viene a ser, por este concepto, un excelente medio de entrar en contacto con la doctrina de los Padres sobre el sacerdocio.

P.

DAVID MESEGUER, S. I., *Matrimonio*. 340 págs. Ediciones Studium, Madrid, 1958.

Como indica su nombre, se trata de un estudio sobre el matrimonio y los deberes familiares que de él se derivan. En estilo sobrio y discreto, perfectamente al alcance del público seglar al que se dirige, se van exponiendo con claridad y sencillez los aspectos fundamentales del sacramento del matrimonio: moral, canónico, teológico, social, y ascético.

Después de unos preludios para ambientar el tema, la obra se divide en cinco partes que llevan los siguientes títulos: los esposos, los padres y los hijos, la nueva y vieja familia, la familia y la sociedad, la familia y la religión. Cada una de estas partes va subdividida en pequeños capítulos que destacan las ideas principales y facilitan la lectura. Al frente del volumen figura un prólogo del Sr. Arzobispo de Sión y finaliza con tres apéndices que recogen los textos bíblicos relativos al matrimonio (lo más interesante de la obra), los documentos eclesiásticos sobre el mismo y el ritual del matrimonio.

En resumen: un libro útil para la clase de público a que va dirigido.

F. C.

R. FRANCO, S. J., *El final del reino de Cristo en Tertuliano*. Discurso de apertura en la Facultad Teológica de Granada (curso 1955-1956), 52 pp. Granada, Imprenta de Francisco Román.

Trata el autor el problema que plantea I Cor. 15, 24-28, sobre el fin del reino de Cristo. Para hacer luz, uno de los caminos es el estudio sistemático de la exégesis patristica. En este trabajo se limita a Tertuliano, después de haber presentado en esquema la doble corriente que dividió a los Padres y escritores eclesiásticos en el periodo ante-niceno.

El pensamiento de Tertuliano parece hasta cierto punto contradictorio: propugna, por una parte, la eternidad del reino de Cristo y, por otra, la entrega del reino al Padre en una especie de reducción del Verbo al estado inmanente que tenía antes de su prolección. Y con ello la vuelta al monarquianismo primitivo en Dios, que Tertuliano mismo se negaba admitir.

Se estudia el problema del final del reino de Cristo principalmente en relación con la doctrina trinitaria de Tertuliano; en la cual la exégesis de este texto representa la sugerencia de un posible final de la misma

existencia personal del Verbo. El fallo del teólogo africano está en confundir el reino objetivo, es decir, los súbditos, con el reino subjetivo o regia potestad, vinculada al mismo concepto de persona divina.

A. G.

ANTONIO LANZA-PIETRO PALAZZINI, *Principios de Teología Moral*. Tomo I: *Moral general*. 248 págs. Tomo II: *Las virtudes*. 538 págs. Tomo III: *Sacramentos y vida sacramental*, 730 págs. Ediciones Rialp. Madrid, 1958.

Ediciones Rialp se ha encargado de la publicación en castellano de la conocida Teología Moral de Mons. Lanza, continuada por su discípulo Pietro Palazzini.

El primer volumen se dedica a la Moral general y su plan es enteramente análogo al de los manuales corrientes. Después de una introducción al estudio de la Teología moral para precisar su naturaleza y su desarrollo a través de los siglos, se divide en seis capítulos correspondientes al ideal y finalidad de la vida, la actividad moral, la ley, la conciencia, la virtud y el pecado. Una amplia bibliografía y unos índices de autores y materias finalizan este primer volumen.

En el segundo, dedicado a las virtudes, se adopta la división a base de una triple serie de deberes: para con Dios, nosotros mismos y el prójimo. En la primera serie se exponen las virtudes de la fe, esperanza, caridad y religión. En la segunda, se habla del amor a sí mismo, del respeto al propio cuerpo, de la pureza y de la propia vida espiritual. Y en la tercera se exponen los deberes de justicia para con el prójimo, los relacionados con las demás virtudes cardinales y, finalmente, los de caridad para con el prójimo. Termina con una nota bibliográfica y un índice de materias.

En el tercer volumen se expone la doctrina sacramentaria en la forma acostumbrada en esta clase de manuales. Después de unas premisas dogmáticas, se habla del sujeto de los mismos. Y en la parte especial se estudia ampliamente cada uno de los sacramentos en particular, dándole al lector una información muy jugosa y actual.

La doctrina, en general, es sólida y bien orientada. Caben discrepancias en algún punto concreto (por ejemplo, en lo referente a las leyes meramente penales, que el autor admite contra las corrientes modernas entre los mejores moralistas; la valoración de los llamados «sistemas de moralidad», etc.); pero, en conjunto, la obra es muy buena y recomendable.

La presentación material es muy atractiva, lo que facilita la lectura y aumenta en el lector la simpatía por la obra.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

ARREGUI-ZALBA, S. I., *Compendio de teología moral*. Ed. 5.ª. Págs. 882. «El Mensajero del Corazón de Jesús», Bilbao, 1958.

La obra del P. Arregui y su continuación y constante mejoramiento por el P. Zalba es sobradamente conocida de todos cuantos se ocupan de asuntos morales. Dentro de su brevedad, no deja sin tocar casi ninguno de

los temas que pueden interesar en esta clase de obras. Además, su atención constante a todas las nuevas disposiciones emanadas de la autoridad eclesiástica o civil en asuntos morales, la convierten en instrumento sumamente útil para todos cuantos quieran estar al tanto de cualquier novedad en la materia.

Las mejoras más importantes introducidas en esta nueva edición se refieren principalmente al ayuno eucarístico, a la administración de la comunión en el triduo de Semana Santa y a la legislación civil española sobre matrimonio, junto con otras de menor cuantía.

P.

JESUS OLAZARAN, S. I., *Documentos inéditos Tridentinos sobre la Justificación*. Págs. 389. Edicionex Fax, Madrid, 1957.

Los documentos rigurosamente inéditos que el autor de esta obra presenta, comprenden una serie de votos de teólogos y Padres del Concilio de Trento sobre diversos temas de la justificación: Votos de los teólogos Ricardo de Le Mans o Cenomano, Vicente de Leone y F. Visdomini sobre los seis artículos o consultas propuestas en torno al Decreto; votos de los Padres Nicolás Audet, Pío de Costacciaro a la consulta sobre los tres estados de la justificación; los votos de Salmerón y G. Hervet sobre la doble justificación y certeza de la gracia, así como un fragmento del voto de Catarino y tres documentos del escotista Pío de Costacciaro en defensa de las posiciones de su maestro sobre esta debatida cuestión. Termina la edición con una «Summa» de sentencias de diversos teólogos en favor de la misma doctrina de la certeza del estado de gracia.

El P. Olozarán reproduce en esmerada edición crítica, ilustrada con notas eruditas, estos documentos, algunos de los cuales los había divulgado ya en Revistas. Tan interesantes piezas de los teólogos tridentinos se encontraban coleccionadas en dos códices de la Universidad Gregoriana, junto con otras más importantes editadas ya por Ehses y Grisar en la edición Görresiana de las Actas del Concilio.

Sin duda serían los presentes trabajos de nombre y valor secundario en comparación a aquellos. Pero en la actualidad cobran gran relieve los menores documentos en torno al gran Concilio. Y las introducciones tan eruditas del editor arrojan gran luz sobre la doctrina contenida en ellos y sobre toda la historia doctrinal del memorable Decreto de la Justificación del Concilio de Trento.

Felicitamos al autor por su meritoria labor, de gran interés para todos los teólogos.

T. URDANOZ, O. P.

PEDRO LUMBRERAS, O. P., *La obediencia. Problemas de actualidad*. Páginas 101. Ediciones Studium, Madrid, 1957.

ROBERTS, S. I., *Autoridad y obediencia*. Papas negros. Págs. 181. Escelicer, S. A., Madrid, 1957.

Se trata de dos breves publicaciones dedicadas a la meditación de lo que de verdad constituye un grave problema de actualidad, cual es el

tema de la obediencia en sus relaciones con la autoridad. Por supuesto que ninguna de las dos obras intenta abordar el aspecto político y social de la cuestión, sino únicamente la doctrina católica de la naturaleza y deber de la obediencia.

El folleto del P. Lumbreras colecciona tres artículos publicados anteriormente por su autor: «El significado de la obediencia», «la obediencia dialogada», «obediencia y profetismo». Los tres trabajos son de índole más doctrinal e ilustran hondamente estos tres aspectos de la cuestión. Notemos especialmente el primero, que explica de modo original la estructura psicológica de los actos de mandato y obediencia.

La obra del jesuita inglés P. Roberts, arzobispo dimisionario de Bombay, nada tiene que ver con una sistematización doctrinal de la obediencia. Su contenido lo forman reflexiones y meditaciones muy personales sobre la cuestión, en defensa de la obediencia católica y en especial de la obediencia jesuitica contra las acusaciones del protestante Paul Blanshard que en dos obras en inglés equiparaba el estilo de «obediencia ciega» introducida por San Ignacio con la disciplina comunista y señalaba en el comunismo y el Catolicismo los dos grandes peligros de la democracia occidental.

En páginas amenas y sugestivas, sazonadas de buen humor inglés, el arzobispo Roberts rebate las dificultades del mencionado autor y otros muchos prejuicios de la mentalidad moderna contra el deber de obediencia, que es siempre una sumisión racional impuesta por un mandato divino. El autor se esfuerza en conjugar los términos obediencia y autoridad responsable como los dos factores que han de hacer funcionar bien las sociedades, respetando a la vez la dignidad y verdadera libertad del hombre.

Las múltiples aplicaciones históricas y concretas dan a la lectura de esta obra un gran interés e ilustran con fino sentido realista el fondo del problema.

T. URDANOZ, O. P.

BERNHARD SCHOEPF, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern*, XVI-270 págs. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1958.

El presente volumen, sobre el *derecho a privar de la vida en los escritores cristianos primitivos*, forma parte de la colección *Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie*, que dirige el Dr. Michael Müller y edita Pustet, de Ratisbona. El autor ha investigado los escritores cristianos primitivos, hasta la época de Constantino, para estudiar si es lícito en algún caso privar de la vida a un semejante. Comienza con un estudio introductorio sobre la muerte como problema ético en la mentalidad griega, romana, bíblica y patristica, y a continuación examina con detenimiento problemas ya concretos: sacrificios humanos, suicidio, eutanasia, legítima defensa, defensa de los propios bienes, luchas de gladiadores y demás juegos sangrientos, infanticidio, pena de muerte, tiranicidio, guerra.

Hace notar el autor que todos los escritores cristianos primitivos se plantearon estos problemas. El motivo fue la necesidad de dar a los cristianos de entonces un criterio moral sobre estos actos tan comunes para

quienes vivían dentro de la sociedad romana: juegos sangrientos, ejecución de pena de muerte decretada por la justicia, alistamiento voluntario a la guerra.

En contra de algunos autores que, como A. v. Harnack, creen poder hablar de una ética del compromiso (*Kompromissethik*), demuestra el autor la unidad de criterio de la ética cristiana. Sólo algunos autores de la antigüedad sostuvieron soluciones que merecen una revisión. Tertuliano y Eusebio admiten la licitud de la embriotomía en caso de que peligre la vida de la madre. Atenágoras, Tertuliano, Orígenes y Lactancio, a pesar de que admiten la licitud de la pena de muerte, aclaran que ningún cristiano debe intervenir ni directa ni indirectamente en la acusación, condena o ejecución. Clemente de Alejandria mira con simpatía el tiranicidio; a Orígenes le parece de derecho natural (si bien no se le permite a un cristiano); y Eusebio y Sozomeno hablan de él como de un acto meritorio y digno de todo encomio. Una solución admitida por todos los escritores primitivos cristianos es la de la ilicitud de la muerte del agresor por propia defensa.

Junto con la descripción detallada de las opiniones de los escritores cristianos, el autor señala también los factores que contribuyeron a las falsas soluciones de algunos de ellos. Presupuestos filosóficos, como el de la animación retardada para la embriotomía. El *horror sanguinis*, tan dentro del espíritu de entonces, junto con el precepto del decálogo: «No matarás», para considerar prohibido a todo cristiano el derramamiento de sangre. El mandato del Señor de poner la otra mejilla y volver la espada a la vaina, junto con el mismo ejemplo de Cristo, para la ilicitud de la propia defensa. La consideración de la omnipotencia de Dios, que algunos confundieron con un ciego fatalismo, para prohibir —como en el caso de Tertuliano— la huida en las persecuciones y aún el llamar al médico en caso de enfermedad.

Con estas breves anotaciones el lector podrá darse cuenta de la importancia de esta obra de investigación, que no dudamos contribuirá grandemente a la historia de la moral católica.

FR. A. SOLLA.

CHARLES J. MC FADDEN, O. S. A., *Ética y Medicina*. Prólogo de Mons. F. Sheen. Versión del inglés por F. Casado, O. S. A. Págs. 437. Madrid, Ediciones Studium, 1958.

El autor de este libro es también conocido por una «Filosofía del Comunismo», cuya versión española ha tenido gran aceptación. La presente obra ha sido redactada como curso de Moral profesional médica, y está muy difundida como texto de esta especialidad en las escuelas católicas de medicina en los Estados Unidos.

La versión va hecha sobre la cuarta edición inglesa que rápidamente se agotó en América. Dicha edición ofrecía mejoras notables, con la adición de nuevos análisis médico-morales y otros sugestivos capítulos.

Se advierte un gran progreso en esta clase de obras destinadas sea a la instrucción en los centros escolares sea a la divulgación de las sanas

normas de moral médica católica. Pero de los publicados entre nosotros, muchos de ellos versiones, la presente Moral médica es la más científica y moderna de cuantas conocemos. El autor no se contenta con los pocos casos clásicos de operaciones y cuestiones que se venían discutiendo, con alguna incompetencia técnica a veces, en los libros eclesiásticos de Pastoral. En esta obra tiene cabida el estudio de una buena cantidad de nuevas operaciones, métodos o procedimientos médicos, cuya moralidad puede prestarse a discusión. Su descripción médica está hecha según últimas revistas de medicina de Norteamérica, y su valoración moral es muy cuidadosa, incluso llevada con criterio moral algo riguroso.

Sería prolijo enumerar todas las innovaciones científicas y nuevos problemas que aparecen en la obra. Los mismos temas conocidos de anticoncepcionismo, método de períodos agénésicos, abortos indirectos, esterilización, fecundación artificial y otros muchos han sido enriquecido con material nuevo de datos y descripciones científicas y sus respectivos exámenes morales.

El estilo de la obra, sin dejar de ser didáctico y ordenado, ha conseguido reunir las cualidades de amenidad, aire moderno y descripción sugestiva. Como libro escolar americano, descuella por aspectos muy prácticos, como el apartado final de los capítulos: *Problemas para la discusión*, que en forma de cuestionario plantea numerosos casos difíciles referentes a cada materia; o los apéndices finales, entre los cuales va un código de normas éticas para los hospitales católicos, normas prácticas para el cuidado religioso de los enfermos, etc.

Por el gran nivel científico y doctrinal esta obra es digna de servir de texto escolar no sólo para enfermeras sino también para escuelas universitarias, así como de obra de consulta para eclesiásticos y seglares cultos.

FR. T. URDANOZ, O. P.

EUSTAQUIO GUERRERO, S. J., *Reflexiones sobre la previa censura civil*. Págs. 94. Edit. Studium. Madrid, 1958.

El autor de este librito es conocido sobradamente por sus abundantes libros y artículos para el público español; y nosotros siempre hemos admirado su vigorosa dialéctica y solidez doctrinal en la variada actividad literaria que ha desarrollado hasta el presente. Ahora nos presenta unas *reflexiones sobre la previa censura civil*, principalmente a la luz del pensamiento de Pío XII. Quizá en esta ocasión sea mejor recibido este trabajo por ciertos sectores de público español que en otras oportunidades; pero a mí personalmente me sucede lo contrario: otros trabajos me llenaron plenamente, mientras que este me defrauda.

Aunque el autor parece querer mantenerse en un plano estrictamente teórico, prescindiendo de realidades y situaciones concretas, no cabe duda que trata de enjuiciar el problema actual de España (Véanse las pp. 6-7 del prólogo). Pedir aquí y ahora la libertad de prensa que se propugna en el folleto citado, es partir del falso supuesto de que todavía no existe en grado suficiente, y además olvidar otros principios doctrinales y unas

circunstancias reales que militan en favor de un control semejante al que ya tenemos.

No es cierto que la censura estatal llegue a estos extremos de rigor que el P. Guerrero quiere justamente evitar. Nunca tuvimos nosotros, ni tampoco él, según creemos, dificultad o impedimento alguno hasta la fecha por parte de los organismos civiles para escribir libros o artículos que no serían del gusto de todos, ni siquiera de algunos gobernantes; buena prueba de ello es que se haya publicado este libro, pequeño en extensión, pero duro en contenido y flechado al objetivo; tampoco la criticada interferencia gubernativa fue obstáculo para que se difundieran peligrosas discusiones o polémicas sobre el particular en nuestra patria; ni se obstaculizan tampoco las escaramuzas sostenidas en periódicos y revistas de España sobre temas que tocan muy íntimamente la cosa pública y política.

Nos parece que se tiene poco en cuenta la obligación y el derecho que gravita particularmente sobre la autoridad civil de procurar y defender el bien común y la paz social, con lo que está entrañablemente unida la ideología política. Si dejáramos a los periodistas y escritores acometer por donde cada uno creyera oportuno las bases de un régimen, ¡adiós estabilidad social y leyes fundamentales del Estado! Si cada diplomado en periodismo o dueño de una sociedad difusora estuviera autorizado para decir y difundir lo que en su fuero interno creyera justo, e incluso no fuera erróneo, ¡pobre sociedad humana!

Sigamos recordando a nuestros gobernantes la regla aurea que Santo Tomás invocaba con insistencia hablando de política: *Maior pars est imperfectorum*. Ni permitir decir todo lo que en sí no sea malo, ni dejar a todos expresarlo, ni conceder a todos igual derecho a oírlo: hay ojos que no ven (bien), oídos que no oyen (como deben), inteligencias que no comprenden (rectamente), corazones y voluntades incapaces de haber el bien (por el sacrificio que exige). El mejor comprobante de ello son las consecuencias perniciosas que en tantas naciones han brotado de esa libertad de prensa, imposible, por desgracia, de mantener prácticamente en todos sus justos límites.

Todos sabemos también que la libertad plena de prensa no existe en parte alguna. Donde está promulgada esa ley, en realidad sólo pueden decir lo que quieren unas cuantas personas que, en virtud del aval periodístico, se creen dotadas de la potestad inalienable de magisterio social, o, lo que es peor y más frecuente, unos propietarios de medios de difusión, que los aprovechan para decir únicamente lo que a ellos agrada. A la hora de la verdad, a todos los demás se nos cierra de hecho el camino a la libertad de expresión.

Los documentos pontificios que sobre estas materias puedan alegarse, no deben desgajarse del marco histórico y psicológico en que fueron publicados, ni tampoco de las circunstancias a que responden. En una oportunidad oímos de labios de Pío XII unas alabanzas fervientes y estremecidas por la emoción en favor de la autoridad competente española por haber impedido la simple divulgación de unos tristes hechos reales sucedidos muy cerca del Santo Padre y que la prensa libre aireó, con objetividad incluso, por todas partes.

Esa *opinión pública* deseable teóricamente en la Iglesia y en la sociedad civil, pero que en la realidad sólo se propugna en este último ambiente, es buena en sí misma, pero bastante utópica en la práctica.

El esfuerzo realizado por algunos para destruir la analogía entre la censura eclesiástica y civil (pp. 43-50), hasta ahora no ha logrado su fruto; por lo menos a nosotros nos deja donde estábamos.

Quizá pudiéramos concluir esta nota bibliográfica afirmando que, la publicación y divulgación de este libro, es el mejor mentís contra la misma finalidad que parece perseguir: suprimir la previa censura civil existente actualmente en España.,

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

M.-D. CHENU, O. P., *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*. Págs. 192. Editions du Seuil, Paris, 1959.

Lo primero que sorprende en esta hermosa obra es la profusión y buen gusto de las ilustraciones, a través de las cuales desfilan no sólo las diversas etapas de la vida y actividad de Santo Tomás, sino también el ambiente escolar, los paisajes, los lugares contemplados por el Santo, todo aquello que puede ayudar a comprender la coyuntura histórica en que le tocó vivir.

La idea central de la obra es la sugerida por el título «*Maitres Spirituels*» de la colección en que aparece. El P. Chenu repite insistentemente que Santo Tomás es un maestro espiritual precisamente por ser un gran teólogo, idea que es preciso tener siempre ante la vista y que, en ocasiones, ha sido un poco olvidada, dando paso a las conocidas rivalidades entre teólogos y espirituales. Santo Tomás en su persona y en su doctrina ofrece un ejemplo viviente de cómo se pueden y deben conciliar ambas tendencias, unificadas en una perfecta síntesis superior que recoge y sublima lo que de bueno hay en cada una de ellas y que, al mismo tiempo, las libera de caer en un exclusivismo unilateral, pernicioso para los intereses de ambas.

El P. Chenu en este punto se limita a recoger las enseñanzas explícitas de Santo Tomás sobre ciencia-sabiduría y vida, acción y contemplación, aplicándolas al mismo Santo. El repitió muchas veces que el conocimiento de Dios y de sus misterios tiene una poderosa fuerza transformadora del espíritu, porque cuanto mayor es el conocimiento del bien, tanto mayor es el deseo de poseerlo, o, más bien, en el caso presente, de dejarse poseer por él, puesto que se trata del bien sumo, que atrae todas las cosas hacia sí.

Es mérito del P. Chenu haber seguido la pista del pensamiento aquiniano hasta remontarse a las fuentes donde Santo Tomás bebió esta concepción de la ciencia sagrada, que es la fuente misma de la teología, es decir, la revelación. Este es precisamente uno de los grandes aciertos del Santo: haber descubierto la relación estrechísima que la misma revelación establece entre conocimiento y afectividad, aplicándola proporcionalmente a los diversos órdenes de la vida humana. En Santo Tomás, detrás del teólogo está el santo, es decir, el hombre evangélico que va

derecho a la palabra de Dios para penetrarla por todos los medios divinos y humanos que se hallaban a su alcance.

El P. Chenu ha logrado escribir una obra en que demuestra cómo sin exponer ideas propiamente originales, se puede hacer un gran servicio a la ciencia y a la espiritualidad.

Z.

ALBERTO BARRIOS, C. M. F., *La espiritualidad de Santa Teresa de Lisieux*.
Tomo I: *Los grandes problemas precarmelitanos*. Págs. 292. Tomo II:
Los grandes problemas de su "transformación". Págs. 278. Editado por
el autor, Madrid, 1958.

La obra que tenemos el gusto de reseñar no hace un estudio exhaustivo de la espiritualidad de Santa Teresita, sino que deliberadamente se limita a «los grandes problemas», planteados al estudio de la mística por la vida a un tiempo tan común y tan singular de la Santa de Lisieux; sus apariencias de extrema sencillez pueden engañar a un lector poco reflexivo o poco familiarizado con el espíritu de la Santa.

Existían ya obras excelentes consagradas a desentrañar el «mensaje» de Santa Teresita, sus incomparables enseñanzas acerca del modo de adquirir y practicar la santidad; entre ellas destacan singularmente las de los dos insignes dominicos PP. Petitot y Philipon. Pero estas obras, atentas en primer término al «mensaje» teresiano, apenas se preocupan de describir el proceso místico del alma de la Santa y las diversas etapas que recorrió hasta alcanzar la meta de la santidad; ni ponen tampoco gran interés —porque su finalidad era otra— en catalogar los fenómenos o experiencias místicas de la Santa dentro de los conocidos esquemas trazados por Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz.

El P. Barrios se propone precisamente este estudio directo del alma de Santa Teresita y de los principales problemas místicos que su existencia plantea. En el tomo primero se ocupa de los problemas correspondientes a los años de su vida en el mundo y en el segundo de los relativos a su unión transformante; en realidad este segundo tomo es un comentario al Acto de Ofrenda como víctima de holocausto al Amor Misericordioso.

La obra, en conjunto, es de una serenidad, solidez y agudeza extraordinarias y, a nuestro juicio, rebasa notablemente todo cuanto dentro y fuera de España se ha escrito sobre el tema. En adelante será una obra imprescindible para todo estudio acerca de la espiritualidad de Santa Teresita.

El tomo primero refuta de modo definitivo las muchas incongruencias —que en más de un caso revisten categoría de verdaderas necedades— dichas y repetidas con machacona insistencia acerca de los años de infancia y primera adolescencia de Santa Teresita. El P. Barrios esgrime un arma invencible: los procesos de beatificación y canonización de la Santa, a través de los cuales se oye la voz de numerosos testigos, que desmienten del modo más rotundo tantas invenciones sin fundamento.

El tomo segundo, como hemos indicado ya, se ciñe casi exclusivamente a comentar el acto de ofrenda. Quedan sin estudiar, al menos directa-

mente, unos cuantos años de la vida religiosa de Santa Teresita. Pero, a pesar de esta laguna la obra es de un valor excepcional, gracias al estudio, exhaustivo o poco menos, de los procesos canónicos en lo que se refiere a cada uno de los temas tratados.

En gracias a la objetividad haremos unos pequeños reparos. En el tomo primero dice el P. Barrios que la M. Inés de Jesús murió «a los ochenta años» (p. 267); en realidad murió a los noventa (1861-1951). Sin embargo, para dejar las cosas en su justo medio, debemos añadir que esto es o una errata de imprenta, o, a lo sumo, un *lapsus*, porque el P. Barrios demuestra conocer a la perfección la historia de Santa Teresita y de su familia.

La oposición que el P. Barrios descubre entre Santo Tomás y San Juan de la Cruz, a propósito de las heridas o toques sustanciales (t. II, p. 56 nota 23), seguramente desaparecería si en vez de los lugares citados de Santo Tomás —en los cuales no se trata ningún problema místico— se hubiese fijado el P. Barrios en la tercera parte de la *Suma*, cuestión 46, artículos 7-8, donde el Doctor Angélico explica cómo el alma de Jesucristo a un mismo tiempo padecía los horribles suplicios de la cruz y gozaba de la visión beatífica. Hablar de toques sustanciales no equivale a negar la distinción entre esencia del alma y sus potencias.

El P. Barrios, además de no interpretar exactamente ni a Santo Tomás ni a San Juan de la Cruz, viene a incurrir en una contradicción, cuando algo más adelante (cf. pp. 171-172), encomia la gran perspicacia de Santa Teresa de Ávila, la cual, por su propia experiencia mística, llegó a descubrir que «el alma es diferente cosa de las potencias», distinción que el propio autor utiliza luego para explicar algunos fenómenos de la vida de Santa Teresita.

El P. Barrios trata extensamente el problema de la conservación de las especies eucarísticas en Santa Teresita (t. II, pp. 184-244), inclinándose decididamente por la afirmativa. Nosotros creemos que sería deseable una mayor moderación sobre el particular. Las dificultades que contra semejante privilegio presenta la misma vida de la Santa obligan al P. Barrios a tomar una postura que no parece enteramente lógica. He aquí cómo el mismo P. Barrios plantea la dificultad: «Generalmente se opone una dificultad a lo dicho: Santa Teresita —dicen— deseó la comunión y sufrió por no poder comulgar. Por tanto no fue sagrario viviente» (p. 230). Responde que siendo la conservación de las especies eucarísticas un privilegio extraordinario, no exime al alma de desear y procurar los medios ordinarios de santificación, entre los cuales tiene el primer puesto la recepción de la eucaristía con toda la frecuencia que las circunstancias permitan. Nada tenemos que objetar a esta respuesta. Pero el lector se queda perplejo ante la postura que el P. Barrios adopta un poco más adelante. Haciendo caso omiso, o poco menos, de tres testimonios que él mismo cita, los cuales coinciden en afirmar que la Santa durante las postreras semanas de su enfermedad sufrió terriblemente por no poder comulgar, el Padre Barrios se esfuerza en persuadirnos que no existió tal sufrimiento y que Santa Teresita durante aquellas semanas no mostró ningún deseo de comulgar. Por donde se concluye —dice el P. Barrios— que la Santa gozaba del privilegio de conservación de las especies eucarísticas, puesto que antes

había hecho esfuerzos sobrehumanos para no privarse de una sola de las comuniones, que le permitían. Pero si la falta de deseos de comulgar es un argumento a favor de la conservación de las especies eucarísticas, ¿por qué la existencia de esos mismos deseos no será un argumento en contra? La lógica del P. Barrios en este punto no parece ser muy exigente.

A nuestro juicio, todo se explicaría mejor, reconociendo que Dios tiene muchas maneras de conceder las gracias que se le piden. ¿Acaso no es posible que esa supuesta presencia eucarística sea solamente una especial e intensa acción de Dios, que reviste la modalidad propia de la gracia eucarística? Bajo semejante acción, el alma tendría la impresión de poseer realmente presente a Cristo sacramentado. La experiencia del alma nunca puede ser en esta materia argumento definitivo.

Estos pocos reparos, únicos que hemos encontrado, no son nada en comparación del valor verdaderamente excepcional de la obra. Los especialistas en estos temas podrán comprobar felizmente que nuestros encomios se encuentran todavía por debajo de la realidad.

FR. ARMANDO BANDERA, O. P.

J. G. ARINTERO, O. P., *Exposición mística del Cantar de los Cantares*. Ed. 3.^a. Págs. 616. Editorial Fides, Salamanca, 1958.

Hace muchísimos años que se hallaba agotada esta joya mística salida de la pluma del P. Arinterro. La nueva edición responde a una necesidad sentida por muchas almas que buscan ansiosamente esta obra y recoge las correcciones y mejoras introducidas ya por el autor en vida, pero que se hallaban todavía inéditas.

La obra en sí queda perfectamente definida en su título. El P. Arinterro no pretende hacer un estudio exegético del libro sagrado, sino más bien desentrañar su profundo contenido místico, como antes que él hicieron tantos otros escritores místicos, que en este libro encontraron las más bellas, tiernas y atrevidas expresiones de su amor a Dios. Nadie ignora que en esto hay mucho de acomodación, a veces, incluso, de artificio; pero también es patente la enorme fuerza persuasiva de este procedimiento y el poderoso impulso que imprime al alma para caminar con movimiento acelerado hacia la meta de la perfección.

La nueva edición se presenta enriquecida con una sustanciosa *Introducción* (pp. 15-58), del insigne exégeta P. Alberto Colunga y con un índice de autores. Asimismo ha sido notablemente enriquecido el índice de materias, que en las ediciones anteriores era casi rudimentario y decía muy poco del contenido de los capítulos. La presentación, elegante y devota.

Z.

¿Cómo ve Ud. al Sacerdote? ¿Qué espera de él? Encuesta dirigida por JORGE SANS VILA. Ediciones «Sígueme». Salamanca, 1958.

Es un libro que suscitará vivísimo interés en cuantos lo lean, sean sacerdotes, sean seminaristas o simples laicos.

Se trata de una especie de encuesta, llevada a cabo sobre las dos preguntas que intitulan el libro. Tema de palpitante interés, evidentemente.

Han colaborado escritores e intelectuales católicos, bien conocidos, y unos cuantos sacerdotes y religiosos, igualmente célebres; aquéllos dándonos una visión desde fuera y éstos desde dentro del sacerdocio. Algunas objeciones o reparos que pudieran ponerse al hecho mismo de la encuesta en determinado exclusivo medio y no en otros y a algunas de las contestaciones enviadas, quedan ampliamente obviados en un prólogo ecuaníme y ponderado, que para el libro ha escrito D. Lamberto Echeverría.

«¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?». ¿Qué dicen los hombres de hoy del sacerdote y qué esperan de él? Aquí tenéis una auténtica respuesta. ¡Quién sabe si no tendríamos una muy auténtica también e igualmente aleccionadora si se dirigiera la encuesta al ciudadano medio de esta España nuestra!

C. CARRERO, O. P.

JOSEPH E. HALEY, C. S. C., *Proceedings of the 1957 Sisters Institute of Spirituality*. Págs. 387. University of Notre Dame Press, 1958.

Como el título reza, son las Actas del sexto curso de verano, organizado por el Departamento de Religión de la Universidad de Notre Dame, en Indianá, Estados Unidos, para Superiores religiosas y Maestras de Novicias.

Los temas desarrollados son del máximo interés: Teología del Apostolado; Últimos Decretos de la Santa Sede concernientes al Apostolado; El Apostolado como medio de santificación; El Apostolado de la enseñanza; El Apostolado en los Hospitales y en las Obras Sociales; El Apostolado catequístico y misional.

El Apostolado, transido de caridad, debe ser considerado como la continuación en el tiempo de la Misión Redentora de Cristo, como un cumplimiento práctico del precepto esencial del Cristianismo, el amor del prójimo, pero también, y por lo mismo, un poderoso medio de santificación personal. Apostolado y Espiritualidad están íntimamente ligados, hasta el punto de que se condicionan mutuamente. Por eso es inadmisibles esa especie de dicotomía existente en la mente de muchas religiosas, lo mismo de América que de Europa y de otras partes, que hace se considere al Apostolado como un mero apéndice de la vida espiritual cuando no un verdadero obstáculo para el pleno desarrollo de la vida del espíritu. Ni puede concebirse apostolado eficaz sin una exuberante vida interior, ni ésta podrá jamás ser auténtica sin un ardiente Apostolado en cualquiera de sus formas. Esclarecer estas ideas es lo que se propusieron los organizadores del curso de verano del Instituto de Espiritualidad. Sus lecciones, vigorosas y en general bien fundamentadas, demuestran gran competencia y preparación en los profesores que las dieron.

Es de desear que tengamos pronto una versión española.

FR. MIGUEL GONZALEZ, O. P.

- S. SABATER MARCH, Pbro., *Teología del apostolado de los seglares y religiosos laicos. Gracias y carismas de la Acción Católica*. Prólogo del Señor Obispo de Solsona. Págs. 444. Edit. Herder, Barcelona, 1958.

Con este libro son ya cuatro los escritos por el mismo autor que nuestra revista se complace en presentar y enjuiciar ante sus lectores. Los dos primeros versaban exclusivamente sobre los seglares en la Iglesia, el tercero se refería a los religiosos, y el actual abarca a ambas clases de personas consideradas en su condición laical y en orden al apostolado.

Hasta ahora interesaba a los estudiosos casi exclusivamente la labor apostólica que podían y debían realizar los miembros de la Acción Católica y de las restantes asociaciones eclesiásticas tradicionales, de seglares, descuidando incomprensiblemente la parte que corresponde a los religiosos laicos y que tan extraordinariamente bien cumplen en todos los ámbitos de la actividad apostólica confiada por Cristo a su Iglesia. Al tratar, pues, de fundamentar dicha labor en principios teológicos y jurídicos se hacía preciso adoptar unas miras más altas y enjuiciar el problema desde ángulos doctrinales superiores. Eso es lo que persigue y logra Sabater March con la competencia y acierto que viene demostrando en todos sus libros.

Durante los últimos cincuenta años es mucho lo que se hizo desde un punto de vista doctrinal con relación a los laicos en la Iglesia. Pero, de ordinario, fue por delante la actividad práctica y operativa de los seglares ya como individuos aislados, ya injertados en las asociaciones que para ellos aprobó la Iglesia. Esto motivó no pocas exageraciones teóricas y errores doctrinales que dieron lugar a defectos y abusos en la actuación concreta. La mejor precisión de conceptos y el aparentemente inútil esfuerzo realizado por los teólogos y canonistas, va obligando a la actividad apostólica de los cristianos que no pertenecen a la jerarquía eclesiástica a situarse en su debido cauce, augurando con ello mejores frutos. Lo que no hace muchos años pocos se atrevían a decir, ahora adquiere carta de ciudadanía, gracias al trabajo de no pocos escritores entre los cuales ocupa un lugar destacado el autor del presente libro.

Esperamos que en adelante sacerdotes, religiosos y dirigentes seglares sepan aprovecharse, para la preparación de sus pláticas, conferencias y cursillos sobre el apostolado seglar, de obras como la presente, garantizándoles que encontrarán desbrozado el camino y asegurándoles que prestarán de esa forma un servicio maravilloso a la Iglesia, necesitada en estos tiempos del máximo acierto en la dirección y encauzamiento de la inquietud apostólica despertada por el Espíritu Santo en la comunidad eclesiástica.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

- C. SANCHEZ ALISEDA, *La Pastoral de Jesús*. Págs. 218. Euramérica, Madrid, 40 pesetas.

El conocido liturgista español, Don Casimiro Sánchez Aliseda, director del Instituto de Pastoral Litúrgica de la Universidad Pontificia de Salamanca, ofrece a los estudiosos un conjunto de hermosas sugerencias en torno a la figura sublime de Jesús, modelo de apóstoles.

El método seguido en esta obra difiere, de propio intento, del tradicionalmente adoptado en los manuales de pastoral. Y es que en realidad no nos hallamos ante un *manual* de pastoral científica sino ante un boceto de múltiples líneas que buscan la configuración del apóstol a partir de la actitud concreta observada por Jesús en su predicación y vida.

Los títulos que presiden cada capítulo parecen recordar la tradicional doctrina teológica explicada en los cursos de pastoral; sin embargo, debido a la forma de exposición exclusivamente inductiva, cuesta reducir a unidad el complejo de ideas enunciadas.

La obra resultará ciertamente útil a los sacerdotes, para quienes especialmente se escribió; y dentro de su finalidad cumple el cometido. Pero no resulta tan perfecta como podría esperarse de los conocimientos pastorales de su autor. Sea, no obstante, recibida con cariño esta nueva contribución a la teología pastoral hablada en español. C. A.

GARCIA M. COLOMBAS, O. S. B., *Paraíso y vida angélica*. 305 págs. Abadía de Montserrat, 1958.

«El único propósito de este libro es hacer llegar a los hombres de nuestro tiempo pensamientos, intuiciones, sentimientos e ideales de un pasado que no está muerto, sino que reserva tesoros de luz y vida para los que acuden a él». Así nos lo confiesa el autor en la Introducción, p. 17.

Ese pasado que no está muerto es el de la virgen consagrada, el del monje, el del asceta. —«signos vivos de escatología», que hicieron vida de ángeles durante su tránsito por este mundo.

De ellos y para nosotros nos trae el autor un mensaje vocacional de vida angélica, tejido en una maravillosa trama de textos bíblicos, patristicos, teológicos y otros, que hacen de este libro una auténtica y maravillosa catena áurea que no dudo será alimento sólido y sabrosísimo para los continuadores contemporáneos de esa vida angélica que él nos describe tan genuinamente.

Nos dice el autor que ha absorbado su tema con intento de hacer obra de edificación, no de erudición. La verdad es que ambas cosas las ha logrado sencillamente. Enhorabuena al autor. ¡Ah!, y agradecidos por haber enriquecido nuestra literatura con un título todavía virgen —o poco menos— en nuestra lengua.

FR. MIGUEL GONZALEZ, O. P.

GERMAN G. SUAREZ, O. de M., *Iniciación en la vida interior*. 296 págs. Ediciones Studium, Madrid, 1958.

Como indica su título, se trata de un estudio en torno a los puntos más importantes y básicos de la vida sobrenatural con el fin de iniciar a las almas en los secretos de la vida interior. Inspirándose en la Sagrada Escritura y en los grandes maestros de la vida espiritual, el autor desarrolla su plan con verdadera competencia y seguridad doctrinal. Después de una introducción sobre el concepto y necesidad de la vida interior, habla en siete capítulos de la vida interior y la ascesis cristiana, de la

presencia de Dios en la vida interior, de psicología espiritual (temperamento y carácter), de la meditación y su método, de la voluntad de Dios y modo de cumplirla, de la mortificación cristiana y de su práctica positiva.

El libro, bellamente presentado, se lee con gusto y edificación.

S. F.

F. XIMENEZ DE SANDOVAL, *A las puertas del cielo* (un mes con los Trapenses). 189 págs. Ediciones Studium. Madrid, 1958.

Una bella serie de estampas sobre la vida de la Trapa, que para muchos serán una verdadera revelación. El autor se retiró un mes a la abadía cisterciense de Santa María de la Oliva. Allí, conviviendo con los monjes, redactó este libro, en que con arte exquisito ha sabido apresar los momentos y los rasgos más interesantes de la vida de unos hombres que viven en la tierra, pero no son del mundo, sino que, como hermosamente titula el autor su libro, están cerca de las puertas del cielo. Una cuidada presentación, y primorosas fotografías hacen más agradable la lectura.

S. P.

M. CARROUGES, *Carlos de Foucauld, explorador místico*. Versión de F. APARICIO, S. I., Págs. 250. Ed. Studium, Madrid, 1957. Ptas. 60.

Una biografía escrita en estilo cautivador y con un fino espíritu de análisis que penetra hasta las más recónditas profundidades del alma humana. Va descubriendo, a través de los escritos y de las vicisitudes de una vida tan dramática y aparentemente contradictoria como la de Carlos de Foucauld, un destino de Dios, esbozado ya oscuramente desde el principio, pero que va ganando lucidez y consistencia a través de mil incidentes de esta aventura de un explorador de tierras y de cielos, verdadero *explorador místico*. Según una comparación del mismo biógrafo, la vida de Carlos de Foucauld se asemeja a las vueltas y zigzagueos del que va subiendo una montaña, que sabe adonde va, y que sube siempre, aunque al observador superficial le parezca descubrir retrocesos.

Carlos de Foucauld, en el punto más avanzado del Sahara, aparece maravillosamente conectado con la tradición monacal y eremítica de la Iglesia. Y por el camino que le va señalando Dios, y que, en definitiva, es el único para los santos, se va acercando con intransigente audacia a lo que Dios quiere de él, que es adueñarse de toda su vida hasta el sacrificio supremo del martirio.

G.

LUIS FANFANI, O. P., *Catecismo do estado religioso*. 202 págs. Verdade e Vida, Fátima, 1958.

Se trata de la traducción portuguesa del conocido Catecismo del estado religioso del dominico P. Fanfani. Dentro de su brevedad y sencillez, es de los más completos y prácticos que se han publicado hasta la fecha. Buena prueba de ello es la gran cantidad de traducciones extranjeras y el aprecio en que lo tienen los entendidos en la materia. Esta traducción portuguesa, sobre estar pulcramente presentada, tiene la ventaja de ofre-

cer al lector dos interesantes apéndices: uno sobre la Federación de los Monasterios de monjas según la mente de Pío XII, y otro conteniendo el breve diálogo de Santa Catalina de Sena sobre la máxima perfección.

S. C.

SAN PEDRO DE ALCANTARA, *Tratado de la oración y meditación*. 166 págs. Colección Nebli. Ediciones Rialp. Madrid, 1958.

Primorosamente editado por Ediciones Rialp en su colección Nebli, aparece una vez más el clásico tratadito de San Pedro de Alcántara sobre la oración y meditación. Como es sabido, se trata de un resumen hecho por San Pedro de Alcántara de la obra del mismo título de Fr. Luis de Granada. No es, sin embargo, un mero resumen, ya que el santo franciscano añadió por su cuenta multitud de detalles de su propia riquísima experiencia en los caminos de Dios. Su finalidad consiste en enseñar a las almas el modo de hacer fructuosamente la oración mental, que comienza con la simple meditación y acaba en contemplación. De este modo las alturas de la unión mística con Dios están abiertas a todas las almas que traten seriamente de santificarse, cualquiera que sea su estado de vida y condición social.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

JUAN CASIANO, *Colaciones*, tomo I. 510 págs. Colección Nebli. Ediciones Rialp. Madrid, 1958.

La colección Nebli, de autores clásicos de espiritualidad, acaba de enriquecerse con esta joya de la antigüedad, que ha ejercido gran influencia en toda la historia de la mística cristiana. Las famosas *Colaciones* constituyen la obra principal del abad de Marsella y la más original, tanto por su estructura como por su contenido. Es un auténtico intérprete de los Padres del desierto, con quienes conversó largamente y cuyas enseñanzas ascético-místicas recoge amorosamente en estas páginas. En ellas se presentan los ejercicios ascéticos como preparación indispensable para la vida contemplativa, que ha de llevarnos a la cumbre de la santidad. Casi todos los problemas de espiritualidad que constituyen el fondo de los modernos tratados, están contenidos, al menos en germen, en estas páginas admirables, que no envejecerán jamás.

La pulcritud de la presentación material, constituye un nuevo atractivo que hace simpática y agradable la lectura de la preciosa obrita. De desear es que salga cuanto antes el segundo volumen que completará la obra.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

J. ORCIBAL, *Port-Royal. Entre le miracle et l'obeissance*. Flavie Passart et Angélique de St-Jean Arnauld d'Andilly. 198 págs. Bruges, Desclée de Brouwer, 1957.

El autor, especialista de primer orden en asuntos jansenistas, nos cuenta en forma pintoresca, pero muy documentada, las vicisitudes del movimiento jansenista entre las religiosas del Monasterio de Port-Royal. La

llamada Flavia Passart y la Madre Angélica de St-Jean Arnauld d'Andilly fueron de las más destacadas. Junto a su fervor y entusiasmo por las nuevas doctrinas, latía un fondo morbosos de pseudo-misticismo. Flavia llegó hasta el extremo de guardar y venerar como reliquias las pulgas que encontraba sobre Angélica, porque —decía— han chupado la sangre de una santa.

El estudio del señor Orcibal ilustra también el origen y el sentido de la llamada fe eclesiástica —término empleado por Péréfixe, Arzobispo de París—, que no es sino una fe o sumisión humana al mandato del Superior jerárquico, es decir, mera obediencia a la autoridad eclesiástica del Arzobispo parisiense. S.

YVES DE MONTCHEUIL, S. J., *Problemas de vida espiritual*. 192 págs. Bilbao, Ediciones Desclee de Brouwer, 1957.

Librito sugestivo en que se recogen una serie de puntos relativos a los problemas de la vida espiritual, tal como los dejó a su muerte el autor, apóstol de la juventud estudiosa y capellán de los «maquis».

Muy oportunos y eficaces para el público a que los destinaba el Padre, particularmente por su modo personal de proponerlos, no lo son tanto para otras circunstancias, como son las del público español. Pero contienen elementos y perspectivas interesantes, que el director de jóvenes puede aprovechar. N.

JACQUES LECLEQCQ, *Diálogo del Hombre y de Dios*. Págs. 226. Ediciones Desclee de Brouwer, Bilbao.

Esta nueva obra de Jacques Lecercq aparece traducida a nuestra lengua por Isabel Molina Pico. En ella Leclercq trata temas muy conocidos como Dios, el milagro, la criatura, la sociedad, los valores espirituales, la sociedad, el amor, cristianos, católicos, ensueño, etc., etc., Todos como puede verse son temas muy conocidos, pero siempre nuevos, pues son temas eternos que plantean los problemas que constantemente preocupan al hombre y que debe resolver una vez que se le han presentado.

Leclercq en esta obra se propone esos problemas y trata de resolverlos con claridad. Usa un lenguaje filosófico pero adaptado a la mentalidad de sus lectores, siguiendo así, la inquietud de los escritores de su ambiente, que han querido enseñar las grandes verdades usando un lenguaje sencillo que pueda ser expresivo, aunque tengan que sacrificar su propio estilo.

Al principio de su libro nos habla de la actitud de los incrédulos que se niegan a aceptar el Dios de los cristianos, y a cuya actitud se suman hoy muchos más. «Se niega a Dios, pero se sigue reconociendo un absoluto que uno coloca fuera de El». Y agrega: «Lo que complica aún más la cuestión, es que la mayoría de los que admiten a Dios, al verdadero Dios, los que dicen creer en El —los cristianos, en primer lugar— hacen de El un no-Dios, ya por su torpeza, ya por antropomorfismo; lo transforman en un ser más poderoso que el hombre, pero que se le asemeja y está sujeto a sus mismas pasiones». Esta falsa noción de Dios, impide al in-

crédulo emprender su estudio sobre Dios. Y agrega muy bien: «Los incrédulos rara vez alcanzan la noción completa y pura de Dios, en parte porque tanto les asusta encontrar con nuestro Dios, que le buscan a toda costa fuera de nuestra senda».

Con esto podemos darnos cuenta de la actualidad del libro «Diálogo del Hombre y de Dios». La lectura atenta de esta obra de Leclercq hará bien en aquellos cristianos que desean vivir su cristianismo y ser apóstoles en su ambiente.

Otro de los temas tratados es el de la criatura, y sobre este dice entre otras cosas lo siguiente: «No ser Dios es ser una criatura. Ser criatura es no poseer nada que no se haya recibido», y más adelante agrega: «El hombre se equivoca sin cesar, porque no se convence de que es criatura...». Reconocerse criatura es también conocer a Dios, porque quien dice criatura supone Creador. Los que no se conocen como criatura tampoco pueden conocer al Creador. Pocos hombres hay que conozcan verdaderamente a Dios, porque hay pocos que se reconocen verdaderamente criaturas».

En su capítulo sobre Valores Espirituales nos dice lo siguiente: «Gran parte de los hombres viven en plena niebla, no tienen una idea clara de las cosas. Viviendo al día se las arreglan para pasarlo lo mejor o lo menos mal posible. No ven más allá de determinados fines inmediatos. Evitan pensar en la muerte. Y permanecen en la vida porque allí están como esperando algo sin esperar nada. Nada es más triste que ver la poca gente dichosa que hay, cuando la felicidad está al alcance de nuestras manos y ante nuestros ojos, en la naturaleza y en nosotros mismos. Regnum Dei intra nos est».

Dentro de un estimable y aprovechable conjunto no faltan juicios exagerados, que en nada pueden favorecer el fin entre apostólico y ascético del autor.

FR. RODRIGO ESQUIVEL, O. P.

AMEDEO DE ZEDELGEN (Teetaert), *Historia del Vía Crucis*. Versión del francés por CRISPIN DE RIEZU, O. F. M. Cap. Págs. 184. Colección «Spiritus», Desclée de Brouwer, Bilbao, 1958.

La Pasión de Cristo siempre ocupó un puesto preferente en la piedad cristiana. En las diversas naciones fueron surgiendo conforme a su temperamento, distintos modos de veneración. Naturalmente no estaban exentos de puntos de contacto, en torno a los cuales fueron agrupándose estas devociones hasta llegar a constituir el Vía Crucis. Y fue necesario mucho tiempo para que esta última forma de devoción a la Pasión de Cristo adquiriera el modo universalmente conocido hoy de catorce estaciones.

Este es el resumen del libro del P. A. de Zedelgem, destinado a ampliar en este punto concreto la cultura religiosa común.

El libro es claro, breve y quizá un poco esquemático, como ideado para constituir un tema del *Dictionnaire de Spiritualité*. Sin embargo cumple a la perfección el propósito del autor.

J. H.

PATIVILCA, *Federico Ozanam según su correspondencia*. Págs. 330. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1958.

La figura gigante de Federico Ozanam es casi totalmente desconocida, incluso en círculos piadosos. Es más desconocida aún que su gran obra: Las Conferencias de San Vicente.

Y sin embargo puede considerarse como un modelo de ese católico militante, ansioso de autenticidad, que ahora vemos surgir lentamente. Ozanam es el católico, culto, práctico y apostólico. Por eso su ejemplo y su figura son modernos aunque las fechas de su vida se encierren en el siglo XIX.

La lectura de estas páginas no solamente encierra el conocimiento de esta gran figura sino que consigue encender el entusiasmo por la realización de una obra grande y noble como la suya. J. H.

L. PERROY, *El Reino de Dios*. Págs. 230. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1958.

Sencilla exposición de las verdades fundamentales de la vida cristiana y de los problemas que supone la entrega a la vida en gracia.

La lectura es sumamente provechosa, si bien el estilo literario, afectado tal vez por la traducción, no está a la altura de los puntos tratados por el autor.

La colección «Spiritus» se enriquece con esta obra, que recomendamos. C. A.

P. PEZZALI, *Perlas evangélicas*. Homilias para todos los domingos del año. Versión de P. Bosch, Pbro. Págs. 304. Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1958. Ptas. 80.

Cada evangelio dominical es reducido a un tema, dogmático o moral, y a él se ciñe la exposición, prescindiendo de otros muchos aspectos que puedan encontrarse en el texto sagrado. Con esto se consiguen dos cosas importantes en la predicación homilética, a saber, brevedad y solidez, porque el punto, escogido como tema, es expuesto con la suficiente amplitud como para poder formar el espíritu de los oyentes. De este modo se evitan repeticiones inútiles y se gana espacio para lo sustancial. Z.

J. ANGRISANI, *In matutinis meditabor in te. Meditaciones para sacerdotes*. Vol. III, *pars aestiva*. Vol. IV, *pars autumnalis*. Versión de ELISEO COTS. Págs. 250 y 550. Subirana, Barcelona, 1957.

Con el tercero y cuarto tomo queda completa la edición de las meditaciones sacerdotales que, conforme al orden del Breviario, nos ofrece el conocido obispo de Casale, Mons. Angrisani.

Las ideas principales de estas meditaciones están inspiradas por las propias palabras del Breviario, de forma que quien desee compenetrarse con los sentimientos y pensamientos de la Iglesia tiene aquí un magnífico auxiliar.

La presentación de los dos volúmenes es muy hermosa y la distribución de materias muy atinada, dentro siempre de las limitaciones que una obra de este género impone. *

Recomendamos, pues, a los sacerdotes un manual de meditaciones litúrgicas tan adaptado a su ministerio. Serán dos amigos inseparables del sacerdote el Breviario y las Meditaciones.

Fr. C. A.

R. GUARDINI, *Los signos sagrados*. Versión del P. JORGE DE RIEZU, O. F. M. Cap. 138 págs. Edit. Litúrgica Española, Barcelona, 1957.

En esta nueva publicación de Guardini, no se tratan precisamente cuestiones de alta teología, ni tampoco se habla de las normas litúrgicas introducidas por la Iglesia para escenificar nuestro credo en los actos de culto. Se exponen únicamente, en forma literaria y sugestiva, el significado y la enseñanza que al autor sugieren ciertos ritos y prácticas litúrgicas, como por ej., la señal de la cruz, el golpe de pecho, el cirio, el agua bendita, la ceniza, el incienso, el altar, la patena, el cáliz, las campanas, etc.

El mismo autor indica que sus sugerencias sobre los ritos sagrados que comenta son poco objetivas y que pecan de lirismo y subjetivismo. Pero enseñan a buscar las profundas enseñanzas que se esconden tras de las ceremonias litúrgicas y que, por desgracia, son desconocidas por la mayoría de los cristianos.

FR. ARTURO ALONSO, O. P.

M. RIBER, S. M. R., *Las miradas de Jesús*. 2.ª ed. 268 págs. Reparatrix, Madrid, 1958.

Es sorprendente la imprésión que produce el libro de Riber en el desapercibido lector. En seguida constata que se trata de un libro extraordinario. Extraordinario en el más genuino sentido de «no ordinario», y en el más común de excepcional.

«Elevaciones en torno del Evangelio» rezaba el subtítulo de la primera edición. La autora ha esbozado unas frescas y profundas meditaciones en torno a la vida de Cristo, que quedarán entre las producciones clásicas de la literatura mística de nuestro siglo. *Las miradas de Jesús*, al Padre, a María, a los discípulos, a la muchedumbre, a las cosas del cielo y de la tierra, etc., dan ocasión para meditar los misterios de Cristo con una finura de espíritu de los más subidos quilates místicos y gran riqueza doctrinal.

La autora «sin más bagaje aparente que el Evangelio bien leído y gustado...», escribía el P. Francisco Segura en *Razón y Fe*, a propósito de la primera edición. No estamos de acuerdo. M. Riber ha presentado sus meditaciones en un lenguaje y conceptualización accesibles a todas las mentalidades y personas. Pero, subyacente a esa voluntaria sobriedad expresiva, puede percibirse una cuidada formación bíblica y teológica (sorprendente, por ejemplo, ver manejar a la autora el concepto escolástico de *natura*; o citar en nota, para confirmar una interpretación propia, a Juan de Santo Tomás), conocimiento y comprensión de los misterios li-

túrgicos y continuada utilización de los místicos españoles, sobre todo San Jun de la Cruz y fray Luis de León.

Estamos ante un libro accesible de alta espiritualidad, conforme, además, a la sensibilidad de nuestro tiempo. Lo recomendamos vivamente a toda clase de personas.

J. L.

JUSTO PEREZ DE URBEL, O. S. B.—ATILANO GONZALEZ Y RUIZ ZORRILLA, *Liber Commicus* (edición crítica); tomo II. Págs. 355-778. Consejo Superior, Madrid.

El año 1950 apareció el primer tomo de esta obra, que edita el C. S. I. C., en su colección *Monumenta Hispaniae Sacra*. En 1955 apareció el segundo tomo, que ahora reseñamos.

El *Liber Commicus* en la Liturgia Mozárabe equivale al *leccionario, evangeliario y epistolario* de la liturgia romana. El nombre le vino de «*comma*», que define San Isidoro como «*particula sententiae*»; este libro contiene las diversas pericopas de la Sagrada Escritura, que se leían durante la celebración de la Santa Misa, y, durante la Cuaresma, en algunas otras reuniones de los fieles con carácter litúrgico, pero no sacrificial (maitines, terciá, sexta y nona).

Para la preparación de la presente edición crítica, los doctos editores han usado principalmente los siguientes manuscritos: *Commicus* de Toledo, de Silos, de León y de San Millán. Estos manuscritos con sus características propias y contenido (no siempre igual), han sido estudiados en una amplia *Introducción*, que precedió al tomo primero. En esa misma *Introducción* se estudió un problema interesante para el estudio de la Vulgata española, que son las lecturas variantes que ofrecen estos códices con respecto a las recensiones españolas de la Vulgata. Los editores subrayan un hecho interesante. «Una cosa se ve clara: que los textos de los leccionarios están entre sí mucho más cerca, que con cualquiera de las Biblias que hemos consultado» (pág. CXIII).

Con respecto al tomo segundo, su contenido es desde la Vigilia de Pascua hasta fin del año eclesiástico. El ámbito del año eclesiástico mozárabe comienza, al igual que el romano, con el Adviento, pero tiene este adviento cinco domingos y empieza con la fiesta de San Acisclo.

La Vigilia pascual mozárabe tenía doce lecciones, a más de la epístola y el evangelio. Las demás misas del año constan de tres lecturas de la Biblia: una primera ordinariamente del Antiguo Testamento, otra de Apóstol y el Evangelio.

En la Liturgia Mozárabe no había distinción entre el Ciclo de Tiempo y el Ciclo de Santos, por eso vemos entremezclados en el *Commicus* los oficios de Tiempo y de Santos. Acaba el segundo tomo con algunos Apéndices, que casi todos proceden del *Commicus* de San Millán o de la biblioteca de este monasterio: Prólogo del Abad Pedro, Personajes Bíblicos, Noticias Hagiográficas, otras litúrgicas (que se refieren a la lectura del Evangelio: Por qué han de responder todos Amén, y por qué se manda que los españoles junten las manos cuando se lee el Evangelio), Defensa de la Liturgia Mozárabe, Comentario a la Oración Dominical, Oracional

y, por último, el fragmento de los Evangelios del Museo de San Vicente de Toledo.

Excepto estos apéndices, todo el liber Commicus va enriquecido de un extenso aparato crítico, con las variantes de los diversos códices, que hace de este trabajo la verdadera edición crítica del más interesante libro de la liturgia mozárabe.

A. G.

MANUEL GARCIA GARRIDO, *Ius uxorium*. El régimen patrimonial de la mujer casada en el derecho romano. Con una presentación del Prof. E. VOLTERRA, de la Universidad de Roma. XIV-176 págs. en 4.º. Consejo S. de I. Científicas. Roma-Madrid, 1958.

Contiene este volumen un estudio sobre la situación patrimonial de la mujer casada en el mundo romano, encaminado a recopilar las distintas normas aplicables a la especial situación de la *uxor* en la familia.

El autor se fija en los principios y normas del derecho romano que regulan la disposición patrimonial de la mujer durante el matrimonio, y en los que determinan el destino de los bienes al disolverse el vínculo conyugal, examinando los textos que tratan de los distintos aspectos y situaciones del patrimonio de la mujer, y también de las facultades y limitaciones tocante a la disposición de sus bienes en el matrimonio.

Para lograrlo, investiga los puntos siguientes, distribuidos en sendos capítulos: 1) *Peculium "filiae familias" y peculio de la mujer "in manu"*; 2) *Bienes extradotales*; 3) *Derechos de la mujer sobre la dote*; 4) *Donaciones, entre los cónyuges, y de la madre a la hija casada*; 5) *Legados en favor de la mujer*; 6) *Tutela de la mujer casada*.

En el cap. 7 ofrece un resumen del contenido de la obra; traza las líneas generales de la evolución histórica seguida por el *ius uxorium*, y termina destacando cómo Justiniano concebía todo el patrimonio de la mujer regido por el marido y garantizado por él con sus propios bienes.

Además del *Índice general* puesto al principio de la obra, se encuentran al final de la misma otros dos índices: de las *fuentes consultadas*, y de *materias* por orden alfabético.

Felicitemos al autor por su bien elaborado trabajo.

FR. S. ALONSO, O. P.

Investigación y elaboración del Derecho Canónico. Obra en colaboración de varios especialistas asistentes al «Congreso de Ciencias Eclesiásticas», organizado por la Universidad Pontificia de Salamanca. Págs. VIII-336. Edit. Juan Flors, Barcelona, 1956.

Con ocasión del VII Centenario de la fundación de la Universidad de Salamanca, se organizó en esta ciudad un Congreso de Ciencias Eclesiásticas distribuido en cuatro secciones: Sagrada Escritura, Filosofía y Teología, Derecho Canónico, y Espiritualidad. El volumen que ahora presentamos a nuestros lectores contiene todas las colaboraciones a la sección canónica, centrada sobre este tema general: «Investigación y elaboración del Derecho Canónico».

Cinco trabajos versan sobre los *caracteres comunes y diferenciales en el Derecho Canónico*; dos sobre la *investigación histórica*; tres sobre la *investigación exegética*; uno sobre la *lógica y equidad canónica*; uno sobre la *investigación integradora del Derecho*; uno sobre la *investigación correctora del derecho*; dos sobre la *construcción sistemática*; y uno sobre la *técnica legislativa*.

Ante la imposibilidad de resumir cada una de las comunicaciones ahora publicadas, dada su multiplicidad y variedad, cerramos estas líneas, no sin antes manifestar que trabajos como estos acreditan a los juristas españoles y a la Universidad Pontificia de Salamanca, la cual, junto con el «Instituto de San Raimundo de Peñafort», organizó este Congreso y publicó tan valiosa colaboración al estudio del derecho eclesiástico.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

A. PERPIÑA, *Sociología General*. 487 págs. Instituto Balmes de Sociología. C. S. I. C., Madrid, 1956. En tela, 160 pesetas.

Por sus lecciones en la Universidad de Madrid, de cuya Facultad de Derecho es profesor Adjunto, y por sus abundantes publicaciones, es sobradamente conocido el nombre del Sr. Perpiñá, entre los cultivadores del Derecho Político. No lo es menos entre los teóricos de las Ciencias Sociales.

Su Sociología General viene a llenar un hueco que se dejaba sentir en la bibliografía española sobre estas materias. Se ha escrito mucho, desde hace años, en torno a sociología, pero principalmente a base de artículos o monografías demasiado concretas. Quien quisiera procurarse una visión de la Sociología, tenía que acudir a esas fuentes fragmentarias, y con penosa labor, recoger aguas dispersas por aquí y por allá, si no prefería contentarse con los servicios que pudieran prestarle algunos manuales un tanto alejados ya de nuestro momento actual. El Sr. Perpiñá nos da en este grueso volumen una labor hecha, y pone a nuestra disposición un valioso libro de estudio y de consulta, un verdadero tratado, en el que ordenadamente expone, con criterio eminentemente filosófico, histórico, y crítico, todas las grandes cuestiones que pertenecen a la Sociología General. Naturalmente, no desciende a los temas concretos, objeto de la Sociología Especial.

Consta la obra de cuatro grandes secciones, dedicadas respectivamente, a la *Naturaleza de lo Social*, *Esencia del hecho Social*, *Las Formas Sociales*, y *Los Centros Sociales*.

La primera de estas partes es de índole proemial. Intégranla siete capítulos en los que estudia la época presociológica o anterior a Comte, a quien como es justo, el autor cede la paternidad no sólo del nombre de *Sociología*, sino también del programa por la Sociología intentado y la «significación de la disciplina, tanto en lo que tiene de válido, como en sus quiebras más frecuentes» (pág. 22), y los caracteres de la Sociología contemporánea.

Es particularmente interesante el capítulo tercero de esta primera Sección introductoria, dedicado a la precisión del objeto de la Sociología, o lo que es lo mismo, deslindamiento de su campo propio, tarea difícil, por

los numerosos contactos y enclaves que mutuamente tienen entre sí, ella, y la Filosofía, la Política, la Psicología, y la Etnología.

En la Sección segunda tiene el buen acierto de fundamentar el *Hecho Social* sobre el Hombre. A propósito, dedica tres capítulos a su estudio.

Una declaración queremos hacer al comentar el capítulo XII dedicado al constitutivo o causa formal de la sociedad. Tres elementos aspiran a ese título: *Fin, poder y orden*. El autor, en este pleito, se pronuncia por el "*orden*". Los escolásticos, acostumbrados a considerar el poder, es decir, la autoridad como forma sustancial de la sociedad, posiblemente miren con recelo esta postura. En realidad, el Sr. Perpiñá no se aparta de la opinión tradicional. Es cuestión de nombres más que de conceptos. El precisa y aqilata la significación de *orden* que viene a ser una derivación del poder. Por eso, tras de habernos dicho qué se ha de entender por *orden*, y cómo se divide en *efectivo* y *normativo*, dedica todo un apartado del capítulo a mostrar cómo esos dos tipos de *orden* no son cosas completamente distintas, sino dos facetas de una misma realidad, «el *orden efectivo* es antes *orden normativo*; así como el *orden normativo social*, sólo lo es *en cuanto efectivo*». «Una norma que no tenga ninguna realidad en el mundo de los hechos, no es norma social» (pág. 167).

La Sección tercera, trata de Las Formas Sociales: La Acción y relación social, las Interacciones sociales, la Situación del grupo, el Poder, la Sociedad Global... La Sección cuarta y última, se dedica a los llamados Contenidos Sociales.

A nuestro juicio esta obra tiene, entre otros méritos, uno muy notable: Su *sistematismo*. Quiso el autor presentar la Sociología como una ciencia que posee sus principios, su lógica, sus conclusiones, su organicidad, en una palabra; y lo ha logrado.

El autor dirige su Sociología General a los especialistas y no ha pretendido ofrecer, «ni mucho menos, una cartilla elemental al alcance de todos». Pero sin ser este libro ni una cartilla ni un manual, es verdad que «resulta adecuado para el público culto en general», porque —añadimos nosotros—, además de la sencillez, claridad y corrección con que la obra está escrita, aparecen sus capítulos tan ordenados, tan perfectamente estructurados, que aún los profanos en cuestiones sociales, leerán sus páginas sin fatiga y asimilarán el contenido espontáneamente, contenido, digamos para terminar, al cual, en nombre de la crítica no hallamos nada que oponer y sí mucho que ponderar.

FR. JOSE MANUEL MACIAS, O. P.

A. PERPIÑÁ, *Métodos y Criterios de la Sociología Contemporánea*. 459 págs. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1958. 140 ptas.

Además de su Sociología General, cuya reseña se incluye oportunamente en las páginas de esta Revista, el Sr. Perpiñá ha dado a la imprenta otra obra importante sobre la actualidad social: su *Teoría de la Realidad Social*, en dos volúmenes, subtitulada «Los problemas del hombre y de la vida humana». La obra que ahora comentamos es una segunda parte de la que acabamos de mencionar. El autor estudia en ella el estado actual

de la ciencia sociológica desde los puntos de vista lógico y metodológico. Tiene dos partes implícitas: en la primera se hace un análisis histórico de las corrientes que en materia de ciencia social han venido cultivando los más genuinos e importantes representantes de esta disciplina. El Señor Perpiñá entrelaza las exposiciones con crítica abundante mostrando cómo la Sociología no debe ser confundida ni con la Física, ni con la Ética, ni siquiera con la Lógica. En la segunda se afirma en su opinión: la Sociología es una Biosofía o Filosofía de la Vida.

La obra es densa, interesante. A lo largo de ella se mantiene un criterio que, en general, estimamos correcto y objetivo.

FR. JOSE MANUEL MACIAS, O. P.

ROMAN PERPIÑÁ, *Corología Agrícola y General Económica de España*. Ordenación espacio-temporal de población y estructura de riqueza. 100 págs. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1958. 35 ptas.

Para quienes no estén familiarizados con los problemas económicos y con el léxico tecnicista de la Corología, esta obra, del eminente economista Sr. Perpiñá —a quien no debe confundirse con el Sr. Perpiñá Rodríguez—, resultará inútil por ininteligible. A lo largo de sus páginas predominan las expresiones de cátedra, esquemas, fórmulas, tablas, etc. En cambio, los especialistas en la materia apreciarán sin duda el mérito de este documentado estudio monográfico que el autor ha realizado, en torno a los problemas que la Agricultura, en relación con la Hacienda y con la Demografía tiene planteados actualmente en España.

FR. JOSE MANUEL MACIAS, O. P.

J.-P. SCHALLER, *Sacerdote, médico y enfermo*. Págs. 228. FAX, Madrid.

Los tres lados de la figura geométrica se dan mutuamente la mano para entender y salvar la vida del enfermo, en su cuerpo y en su alma.

La primera parte está dedicada al estudio de la enfermedad desde un doble punto de vista médico como corresponde al título de la obra. La exposición es un tanto ilustrada, médicamente, y claramente asequible en teología.

La segunda parte va más derecha a la misión sacerdotal en torno al enfermo. En ella se diseñan los caracteres generales de la psicología del hombre postrado por el dolor; las particularidades de la enfermedad llamada tuberculosis, en orden a la cura de almas; los problemas relativos al matrimonio de los enfermos tuberculosos, y la actitud del hombre de Dios junto al hermano doliente. Hay cosas muy interesantes para los sacerdotes y médicos en esta sección. El mutuo influjo de cuerpo y alma en la única realidad humana llaman a ambos especialistas con insistencia.

Por fin, en la tercera parte, se hace un esbozo de la postura que históricamente ha adoptado la Iglesia, por medio de sus sacerdotes, respecto al tratamiento de los enfermos (cifrándose al ejemplo de varias figuras de relieve), y se señala la misión sacerdotal permanente exigida en el mundo por los enfermos.

Un libro sinceramente instructivo y útil al pastor de almas.

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

B. IBEAS, O. S. A., *Problemas Sociológicos*. Págs. 229. Ediciones «Religión y Cultura». Madrid, 1958.

Es el sexto volumen de la colección «Llamada de Dios». Como los anteriores, esperamos para éste un gran éxito.

Está formado por un conjunto de ensayos sociológicos del benemérito Padre Ibeas, precedidos de dos introducciones del mismo autor. Estudia ampliamente el matrimonio y la familia, la propiedad, el trabajo, el Estado, la concepción imperialista. El gran San Agustín es quien habla a lo largo de sus páginas y cuando no lo hace verbalmente es su dirección certera y su pensamiento agudo y profundo los que llevan la pluma del autor.

Creemos que todo el mundo es unánime en reconocer el talento inmenso del más grande Doctor que ha tenido la Iglesia; por eso nos parece poco oportuna la reivindicación, algo agresiva, que de él hace.

La presentación externa es magnífica; la interior un poco amasada, pero se tiene una compensación en el estilo fluido y elegante del Padre Ibeas.

FR. F. HERRERO, O. P.

La descristianización de las masas. Centro de Estudios Sociales "Godofredo Kurth". Págs. 138. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1958.

Esta nueva obra que nos ofrece la benemérita Biblioteca de Estudios Pastorales es el resultado de una encuesta-diagnóstico del problema de la descristianización de las masas, llevada a cabo por el Centro de Estudios Sociales «Godofredo Kurth», de Lieja.

En la introducción del libro se explica convenientemente la finalidad y génesis de todos sus capítulos que son notas y sugerencias de las conferencias y trabajos del mencionado Centro sobre el tema planteado. Creemos, sinceramente, que la obra es interesante. Posiblemente al lector español le extrañará un tanto alguna de las afirmaciones que se vierten en las páginas del libro. No debe olvidarse el clima social y la dimensión religiosa del país en que ha sido escrito.

El contenido es rico en aplicaciones pastorales. Primeramente se estudia la situación religiosa del proletariado y los factores de descristianización. El capítulo dedicado a la descripción de los grandes movimientos de emancipación obrera (socialismo, reformismo, comunismo, tentativas de conciliación, etc.), tiene una fuerza impresionante. La incompreensión de los católicos ante la cuestión social se explica en pocas líneas, pero por cierto bien elocuentes. Antes de lo que pudiéramos llamar *parte positiva* se estudian puntos tan importantes como las causas económicas de la descristianización de las masas proletarias, el comunismo, y de rechazo, los grandes errores políticos franceses ante la evolución política de los siglos diecinueve y veinte, así como la situación política en Bélgica.

La última parte se dedica a la exposición de los remedios que podrían intentarse ante la situación denunciada: en el plano de la Iglesia, en el terreno del apostolado seglar, en la vida pública y el papel a desempeñar por las organizaciones sociales cristianas.

En conjunto puede considerarse como una obra valiente y objetiva que se enfrenta con el arduo problema de enjuiciar hasta las últimas causas el hecho de la apostasía de las masas obreras de la Iglesia. Puede ser un libro de suma utilidad para toda persona dedicada al apostolado en ambientes difíciles apartados de Cristo.

JESUS M.^a VAZQUEZ, O. P.

El elemento humano en la empresa. 174 págs. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Balmes de Sociología). Madrid, 1958.

La consideración de la Empresa no solamente en cuanto unidad de producción sino también en cuanto comunidad de trabajo es algo que se impone cada vez más en los ambientes industriales. Porque en realidad el desconocer la parte humana de la empresa, repercute desfavorablemente incluso en la eficacia productiva. Por eso los países que caminan en la vanguardia del progreso técnico han visto florecer en los últimos días copiosa literatura sobre las relaciones humanas en la empresa.

El libro que reseñamos representa una interesante aportación en España al tema del elemento humano en la empresa. Son siete capítulos redactados por diversos autores, bajo los siguientes epígrafes: *Método de selección de personal* (Roberto Cufiá), *El problema de la asignación del puesto de trabajo* (Bernardino Herrero Nieto), *Administración del personal* (Ramón de Lucas Ortuets), *Formación de Dirigentes* (Gabriel Barceló), *Las funciones del Departamento de organización y personal de la empresa* (Francisco Barceló), *Razones fundamentales para la estimación de tareas y del mérito individual* (Ramón de Lucas Ortueta), *Las relaciones públicas en la empresa* (José Mallot Cutó).

En realidad los trabajos revelan un profundo conocimiento de los problemas implicados en la Empresa y se les aborda con sentido humano y cristiano (que representa la culminación del humanismo en la línea del bien).

Aunque los capítulos aisladamente considerados están bien logrados, el conjunto del libro adolece acaso de carencia de unidad. Muchas cosas se repiten en distintos sitios y otros aspectos quedan tal vez poco atendidos.

FR. M.^a ZAPICO, O. P.

G. BERNACER, *La doctrina funcional del dinero.* 368 págs. C. S. I. C., Madrid, 1956.

Esta nueva edición que nos ofrece el benemérito Instituto «Sancho de Moncada», reproduce la antigua obra del autor sobre su prestigiosa teoría del dinero. El libro no ha perdido actualidad ni interés, ya que cada día nos vamos convenciendo más y mejor «que la columna vertebral de la ciencia económica es la teoría monetaria». Sigue siendo el *primer intento de basar el problema del valor del dinero en términos de oferta y demanda*. El autor se aparta de doctrinas que siguen el engranaje de la rutina fundamentando el valor del dinero, sobre las expresiones tautológicas, de una misma cosa: la demanda.

La nueva edición se limita a corregir algunas erratas circunstanciales, y tiene como finalidad el sintetizar en breves conclusiones toda la doctrina expuesta y los resultados totales, para facilitar el trabajo de los lectores en la comprensión de la doctrina funcional del dinero.

La obra representa, una aportación de valía indiscutible en el campo de la teoría económica. Las ideas de Bernácer son anteriores a 1929 y sirvieron a través de Robertson, para informar las celebradas teorías de Keynes. Los economistas y personas interesadas por estos problemas pueden encontrar en la obra que reseñamos una cantera valiosa de sugerencias e ideas para ahondar en muchos de los temas de la teoría económica que requieren el conocimiento previo de esta original doctrina funcional del dinero.

JESUS M.^a VAZQUEZ, O. P.

WALTER BRUGGER, S. J., *Diccionario de Filosofía*. Redactado con la colaboración de los profesores del Colegio Berchmanns de Pullach (Munich) y de otros profesores. 2.^a ed. Trad. de JOSE M.^a VELEZ CANTARELL. 626 págs. Ed. Herder, Barcelona, 1958.

En las páginas 693-94 del volumen 80 correspondiente al año 1953 fue hecha la recensión de la primera edición de este Dicionario. Nada nuevo tenemos que añadir aquí al darlo a conocer en su segunda edición, de características idénticas a las de la primera, si se exceptúa la adición de once artículos nuevos, los correspondientes a epiqueya, especulación, ética de la situación, materialismo dialéctico, ontológico (argumento), sensibilidad, soberanía, social (problema), socialismo, socialización, subsidiariedad (principio de). Otros artículos han sido sometidos a revisión; también en el esquema final de la historia de la filosofía han sido refundidos las secciones correspondientes a la filosofía francesa, italiana, inglesa, norteamericana, española y rusa. Esto es lo nuevo en esta segunda edición, además de estar hecha sobre la sexta alemana como se dice en la página 5, o sobre la quinta, según afirma el traductor en la página 11.

Obra meritísima por varios conceptos y que puede catalogarse muy bien junto al otro gran Dicionario de Ferrater Mora (*Diccionario de Filosofía*. Ed. Suramericana, Buenos Aires, 1951, 1047 págs.), si bien más breve, claro y preciso, aunque no alcance tantas materias como éste. La multiplicidad de autores nada resta a la unidad de criterio, ya que todos pertenecen a una misma escuela.

Para su mayor practicidad y eficacia sería conveniente introducir algunos artículos más, uno por ejemplo sobre el bergsonismo; desglosar otras ideas en artículos independientes, v. gr., el behaviorismo, incluido hasta ahora en el artículo *Psicología*. También en la bibliografía se debería dar mayor cabida a la española y francesa, de más fácil acceso al lector medio español que la germana.

A pesar de estos insignificantes reparos aplaudimos la aparición de esta segunda edición, tan bien presentada y de tan fácil manejo, debida a la conocidísima Editorial Herder, por aportar un utilísimo instrumento al

estudioso de la Filosofía con un criterio seguro, certero y cristiano, siguiendo la línea que va de Platón a Aristóteles, y de San Agustín a Santo Tomás.

FR. GENEROSO GUTIERREZ, O. P.

JOSE DE C. SOLA, S. J., *Metafísica de Aristóteles*. Libro Gamma. Texto griego crítico y traducción. XX-60 págs. Editorial Borgiana, Barcelona, 1956.

Ha sido un gran acierto la publicación de este libro de la Metafísica de Aristóteles en edición bilingüe greco-hispana, para ejercicios de Seminarios en las Facultades de Filosofía. Es la primera vez que sale de las prensas españolas en esta forma, con gran regocijo de los amantes de la filosofía estudiada en sus fuentes. Y contiene la parte central y más importante de esa obra aristotélica: la que trata de la noción del ser en cuanto ser y de su ciencia respectiva.

El P. Solá lo ambienta en su docta y sustanciosa Introducción, hapuesto a contribución todo lo mejor de la crítica textual y de las ediciones críticas del texto original, y ha realizado una traducción española tersa, exacta y agradable.

Una obra tan lograda nos hace desear ardientemente que su autor dé pronto cima a su gran proyecto de editar en esta forma los demás libros de la metafísica aristotélica. R.

J. OWENS, C. SS. R., *St. Thomas and the Future of Metaphysics*. 73 págs. Milwaukee, Marquette University Press, 1957. Precio: \$ 2.00.

El autor, ventajosamente conocido en los círculos filosóficos, especialmente por su gran obra «The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics», expone con maestría el interesante tema, *Sto. Tomás y el futuro de la Metafísica*.

El Angélico es un metafísico de primer orden. Pero hace falta liberar su Metafísica de las adherencias que se le han ido pegando a través de los siglos, para captarla en toda su pureza y autenticidad.

De tipo existencialista y sapiencial, da el primado al acto sobre la potencia y al ser sobre la esencia. Una ontología en torno a la existencia, una teodicea rigurosa y profunda, una distribución y organización del saber humano ordenado y jerarquizado según las exigencias de la realidad y del pensamiento: he ahí las bases fundamentales de la metafísica tomista, capaces de orientar y de perfeccionar poderosamente la metafísica del porvenir. Su existencialismo ontológico es el mejor antídoto contra el homónimo de los tiempos que corren. R.

HAMPUS LYTKEIS, *The Analogy between God and the World*. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino. 493 págs. Uppsala, Almqvist et Wiksells Boktryckeri AB, 1952.

El estudio sobre la significación de la analogía en los teólogos protestantes del siglo XVIII, ha obligado al autor a extender su trabajo a Suárez,

a Cayetano y al Ferrariense, y sobre todo a Santo Tomás de Aquino. Por eso, esta su Disertación doctoral, presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Uppsala, versa sobre los fundamentos y el uso de la analogía entre Dios y el mundo, según Sto. Tomás.

Después de un recorrido histórico sobre la noción y el uso de la analogía anteriores al Sto. Doctor (Platón, Aristóteles, neoplatónicos y postaristotélicos, S. Agustín, S. Anselmo, la llamada Suma de Alejandro de Hales, S. Buenaventura y S. Alberto Magno), aborda su estudio en el Doctor Angélico, examinando y analizando sus textos, y discutiendo las interpretaciones dadas por sus comentaristas más famosos: Cayetano, el Ferrariense y Suárez.

El autor muestra poseer un conocimiento directo y profundo de las obras del Aquinate, a la vez que un sentido crítico muy afinado. Podrán discutirse sus juicios, apreciaciones y aplicaciones en diversos casos, pero su obra en conjunto impone respeto y deberá consultarse por todo el que aborde en el porvenir este tema tan antiguo y tan moderno de la analogía.

Tiene plena razón el autor en subrayar la influencia del neoplatonismo en la idea tomista de la analogía; pero, sin exagerarla, debe reconocerse al mismo tiempo el influjo capital de Aristóteles. Este capítulo de las fuentes tomistas de la analogía, aunque tratado con cariño y competencia por el autor, exige todavía una investigación más a fondo y dilatada. Los árabes, particularmente Avicena y sobre todo Averroes, merecen un estudio especial. Y S. Alberto Magno también.

Sin embargo, este doctísimo trabajo es una bella contribución al estudio de la analogía, que hace honor a la ciencia sueca.—R.

FILIPPO PIEMONTESE, *Introduzione alla Metafisica*. 230 págs. Marzorati, Milano, 1957.

La presente obra es una introducción a la Metafísica clásica. Consta de una breve introducción, cuatro partes y un apéndice formado por trabajos ya publicados que aclaran o completan alguno de los puntos estudiados en la obra.

El problema que el autor se propone desde un principio, es el siguiente. Hay dos actitudes muy opuestas frente a la Metafísica: la de aquellos que teórica y explícitamente la miran con ojos escépticos, pero después, en la práctica, se plantean problemas y ofrecen soluciones netamente metafísicas, y la de aquellos otros que abiertamente profesan la Metafísica y la hacen enseña de su pensamiento, pero dejan la impresión en el lector, de que aquella se reduce a fórmulas abstractas y esquemas sin vida que engendran la insatisfacción y hasta el fastidio. Ni debe extrañar, añade el autor, que el pensamiento metafísico puede degenerar en la vacuidad de unas fórmulas mecánicamente repetidas, sin reflexión personal sobre la constitución intrínseca de las verdades que en ellas se encierran, pues esto ha ocurrido y normalmente suele ocurrir cuando el filosofar como inventiva es sustituido por el filosofar como extrínseco y mecánico aprendizaje de verdades ya descubiertas y perfectamente formuladas. Poco después puntualiza aún más el problema añadiendo: «Ed

esistono, in pratica, due mentalità metafisiche diverse ed anzi opposte, pur nell'eventuale professione di una medesima dottrina: quella di chi s'impiglia nella rete delle nozioni e delle proposizioni più universali, e tende a dimenticare il punto da cui muovono e cui ritornano quasi con un intimo incessante movimento circolare; e quella di chi conserva vivo ed attuale questo movimento, e conferisce così a quelle nozioni e definizioni l'accento e la forza che le rende operanti nel mondo del pensiero».

Así planteado el problema, trata el autor de determinar en qué sentido la Metafísica clásica es inmutable y perenne, y en qué sentido es mutable y puede y debe progresar.

A este objeto, examina las diversas actitudes del pensamiento moderno: historicismo y crítica del conocimiento, el fenómeno y la substancia, la conciencia metafísica y la conciencia crítica, tratando de determinar en qué sentido son admisibles y se pueden salvar dentro de la Metafísica clásica.

El propósito del autor, que en líneas generales sigue muy de cerca la orientación del Aquinate, no puede ser más laudable. El trabajo es rico en sugerencias y fino en sus análisis críticos, pero no plenamente logrado.

No siempre aparecen perfectamente justificadas sus conclusiones, como cuando de la accidentalidad de las manifestaciones históricas pasa al concepto ontológico de la historia. Los elementos existenciales por los que el autor parece sentir viva preocupación, están insertos pero no articulados en la obra. En general la obra carece de aparato crítico, y lejos de desarrollar las posibilidades de su problemática, se limita a hacer un esbozo que ciertamente invita a ulteriores y más profundos estudios.

J. RIESCO.

OSCAR A. VARANGOT, S. J., *Analogía de atribución intrínseca y analogía del ente según Santo Tomás*. 60 págs. Buenos Aires, 1957.

Estas páginas contienen el capítulo décimo de la Tesis doctoral presentada por el autor con el mismo título en la Facultad de Filosofía de la Universidad Gregoriana. Salvo un pequeño apartado sobre Capréolo—que en realidad apenas se planteó la cuestión—, todo lo restante gira en torno al célebre texto de Sto. Tomás, contenido en su Comentario al lib. I de las Sentencias de Pedro Lombardo, dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1, siguiendo paso a paso, hasta en las palabras, el artículo del P. Santiago Ramírez, O. P., publicado en «Sapientia», 8 (1953), «En torno a un famoso texto de Sto. Tomás sobre la analogía» (p. 166-192), como reconoce noblemente el autor (p. 13, nota 13).

Pero no está acertado cuando dice por su propia cuenta que Sto. Tomás «en toda esta obra (Comentario a las Sentencias de Lombardo) —no deja de ser significativo— no habla una sola vez de la analogía de proporcionalidad» (p. 51).

Me contentaré con citar dos textos clarísimos. Uno de proporcionalidad propia: «sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens» (In III Sent. dist. 1, q. 1, a. 1c, ed. Moos, n.º 12. Cf. ibid. ad n.º 19). Otro de proporcionalidad metafórica: «sicut

se habet aqua ad delendas corporales maculas, ita gratia ad abluendum spirituales» (In IV Sent, dist. 1, q. 1, a. 1, q. 4 ad 3, ed. Moos, n.º 52).
S.

C. OTTAVIANO, *Metafisica dell'essere parziale*. Terza edizione riveduta e accresciuta. 2 vols. Págs. XLII-833 y 744. Alfredo Rondinella, Napoli, 1954-1955.

Estamos ante una mole enciclopédica, piramidal, toda ella centrada sobre problemas filosóficos. El autor ha trabajado años y años en esta obra, que a cada edición —ahora es la tercera— se va recreciendo. En sus apretadas páginas, tanto en el texto como en las notas, Ottaviano, filósofo independiente, historiador, proyectista, nos da una ardida visión de toda la panorámica filosófica: metodología, lógica, gnoseología, metafísica, física —espacio, tiempo—, estética, teodicea, ética, prassiología, las concepciones optimistas, pesimistas y científicas de la naturaleza moral del hombre y pedagogía. En España la obra reciente de Zaragüeta —*Filosofía y Vida*— es similar a la del italiano en volumen y en intención y en temática.

La obra puede reseñarse desde diversos puntos de vista; pero aquí baste con rehuir la crítica —son muchas las polémicas que el autor afrontó ya en defensa de su gran parto— e indicar la pretensión. Ottaviano intenta construir un sistema filosófico que «si distacchi nettamente da tutti i postulati caratteristici del pensiero classico in genere, greco e medioevale, e del pensiero moderno, verso una quarta età della speculazione filosofica». Ottaviano ha realizado un gigantesco esfuerzo de peón constructor y de profeta y de cantor de esta «cuarta edad» de la filosofía. Para ello ha tenido que crear muchas cosas y destruir otras precedentes. Por eso es fácil descubrir en esta obra un afán de novedad a ultranza. Todo lo antiguo se somete a crítica y ordinariamente se sustituye por fórmulas nuevas, en las que Ottaviano pone una confianza excesiva de autosuficiencia. En el fondo, el eclecticismo es el que impera, con vestido policromado y ardiente.

El sistema propio del autor recibe el bautismo de «sinetericità». Su fórmula básica, suplantadora de las fórmulas antiguas y modernas —«el ser es un dato», «la materia es eterna», «el ser es un fieri»—, es: «L'essere è, ma si annulla». En este anularse reside el venir a ser, su seguir siendo. La tendencia al no ser se malogra cuando Dios pone freno al abismo que llamaba al ser y así logra éste su continuidad, renaciéndole o floreciéndole la esperanza de la inmortalidad. Se advierte que la creación de la nueva fórmula no ha sido hecha en la «nada», sino que descubre una afinidad grande con los existencialistas, salvo la originalidad de matices.

Ottaviano pretende también por este camino abrir los cimientos de una nueva filosofía cristiana. El tiempo dirá si es verdad tan pretenciosa tarea.

Por fin, el autor pretende que esta nueva filosofía esté marcada con el sello de la mentalidad italiana.

El profetismo de que está invadida toda la obra es danunziano, mussoliniano. Y por ello mismo resulta muchas veces una obra retórica más

que filosófica —pese a la excusa por carencia de retórica, a que se refiere la advertencia del vol. I, pág. XLI—; pero no podemos negar que el autor da pruebas de sagacidad filosófica, de proliferación elocuente y de una erudición vastísima. También hay momentos en que el filósofo parece un poeta romántico. Por ejemplo, en la p. 683 del volumen II: «Non c'è nella vita dell'uomo gioia più grande della speranza, futuro che è già presente, promessa che è già realtà. Essa rappresenta l'unico pegno del riscatto in un universo di enti che tendono irrimediabilmente al nulla, e che dal più profundo abisso elevano la loro invocazione alla salvezza... La legge inesorabile dell'uomo quale ente finito è il suo divenire come progressivo annullamento; essa umilia le sue altezose pretese, e ce lo rappresenta come un'isola sperduta nell'oceano del nulla. Da chi riceverà aiuto se non da Dio...». Las palabras citadas son la expresa conclusión de la obra y dejan en claro cómo el autor pone a Dios por meta de todo su sistema. Pero también en la pág. 685, nos da en un monólogo con su libro, su opinión del mundo filosófico al que va destinado y del que no espera nada bueno, poniendo de relieve su independencia y sus iras filosóficas: «Or, tu andrai in un mondo, il mondo dei filosofi, in cui il costume dominante è il personalismo, l'adorazione di sé stessi, l'auto-divinazione; in cui il sentimento più forte è l'invidia, e la legge vigente è espressa dalla ferocia dell'odio e dal livore della persecuzione. Tu sperimentasti in me e con me tutto questo: ricordi quando ci mancava il pane, e tutti i falsi amici —i falsi cristiani— ci avevano abbandonati? Allora la tua pagina bianca abbacinava e miei occhi indeboliti, e ogni cosa girava vorticosamente in una danza pazzesca...».

En fin, el lector juzgará por su cuenta esta obra, en la que se halla de todo un poco, si tiene paciencia para leer su gran mole y si dispone de criterios para discriminar y separar la paja y el grano. De todo hay abundancia en *La metafísica dell'essere parziale*.

A. HUERGA.

TH. ABSIL, *Annotationes de esse*. Tres vols. de 248, 432 y 180 págs. M. Gottmer. Harlemi, Hollandia.

Por extensivo que pueda parecer al lector el título de esta obra, de más de mil páginas en sus tres volúmenes, su contenido es todavía de mayor extensión en realidad. El propio autor advierte que sus *Annotationes* tratan «no sólo del ser en general, sino que frecuentemente divagan y se espacian también a los seres, pues es grato vagar con Beethoven por entre selvas vírgenes e inexploradas» (p. 8). La simple ojeada al índice de la obra pone al lector ante un cuestionario de temas lo más variados y dispares que se pueda imaginar, que el autor trata de unificar bajo el denominador común de seres. Su tema más acariciado, sin embargo, parece ser el de las relaciones divinas, suprema armonía del ser. Tal vez por esto recurre el autor con tanta frecuencia a los grandes maestros prácticos de la armonía, sean músicos, poetas o pensadores, con la mayoría de los cuales se muestra el autor familiarizado, particularmente con Santo Tomás, cuya veneración le lleva a veces a ser desconsiderado con los

que no siguen en todo «al supremo Maestro de la Teología». Las Anotaciones son, en realidad, un intento de superciencia, cuyos materiales de construcción trata de recoger el autor constantemente y por igual de Homero, Platón, Aristóteles, Plinio, Cicerón, San Agustín, Santo Tomás, Tomás de Kempis, Enrique Susón, Calderón, Dante, Petrarca, Goethe, Beethoven, y, en menor escala, de otros muchos autores de nota; no repitiendo lo que expresamente se contiene en las obras de dichos autores, donde lo puede ver cualquier lector, sino deduciendo él nuevas relaciones e ideas (p. 6). Escribe sus *Anotationes* en latín, no porque esta lengua sea apta para tal finalidad, que no lo es, sino para que pueda llegar a un mayor número de lectores (p. 8); un latín que no es molde en que se pretenda vaciar el pensamiento neerlandés, sino una acomodación al actual modo de pensar europeo (p. 9). A la doctrina tan variada que afirma el autor, ningún lector tendrá que poner reparos mayores. Advierete el autor, al final del tercer volumen, que ha escrito a vuela pluma seguran iban afluyendo a su mente de un modo súbito e inesperado las ideas en los días y noches oscurísimas de la guerra mundial, frecuentemente en los refugios subterráneos, mientras las granadas caían de los aeroplanos que volaban hacia la región del Ruhr o procedían de los potentísimos cañones que alcanzaban a los fines del Mosa (p. 10). Acaso menos justa que oportunamente el autor observa, refiriéndose a un escritor de renombre universal, que «hay muchos eruditos con el cerebro y los nervios tan sobreexcitados y fatigados por las noches tan crueles como noblemente pasadas insomnes que son acreedores a misericordia y conmiseración» (p. 170, del último volumen).

J. VALBUENA, O. P.

LUDWIG ARMBRUSTER, S. J., *Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik*. 139 págs. Verlag Felizian Rauch. Innsbruck, 1957.

El objeto que Armbruster se propone en esta obra, es, como reza el título de la misma, analizar los fundamentos de la filosofía de Jaspers, más concretamente, los conceptos de *objeto* y *transcendencia*, para ver si ofrecen fundamentos sólidos sobre los que poder levantar una Metafísica de contenido objetivo.

La obra consta de una introducción y cinco capítulos. En la introducción precisa el alcance y objetivo de la obra. En el capítulo primero expone el concepto de objeto en Jaspers. Los tres capítulos siguientes los consagra al estudio de las tres clases de objeto: el intramundano, el envolvente y el metafísico. Finalmente, a base de los materiales obtenidos en estos capítulos, que son eminentemente expositivos, en el capítulo quinto, sin duda el más importante, realiza su labor crítica abocando a esta conclusión: el concepto de objeto en Jaspers, puede ser muy bien el punto de partida para una Metafísica objetiva, a pesar de que su intención y expresiones sean contrarias a la misma.

Para llevar a cabo su propósito, no se ata Armbruster a las expresiones materiales de Jaspers, ni a sus intenciones, a veces en abierta oposición con

la Metafísica; prefiere, más bien, seguir el camino de las consecuencias lógicas, partiendo, claro está, de las afirmaciones de Jaspers.

Su atención se centra en el concepto de objeto, que se halla diluido bajo diversas formas en las obras de Jaspers. Toda objetividad se lanza sobre sí a lo que la circunda, a lo trascendente. Pero esto es, según Jaspers, inobjetivable. Por eso, una Metafísica, a base de la objetivación de lo trascendente, es inadmisibles en él. Cabría a lo sumo una Metafísica de *cifras* que remitirían a lo circundante, pero sin poder determinarlo de una manera objetiva. Expresamente afirma Jaspers en su obra «Von der Wahrheit» (p. 1054), que el conocer humano es «un juego infinito de cifras y jamás alcanzamos en él a Dios mismo. Otra cosa sería si se diera una revelación directa y terminante de Dios... No hay que negar que la trascendencia ha hablado en todas partes para los hombres históricamente en esta forma. Pero los hombres cambian las cifras por el ser mismo».

En cambio, juzga Armbruster que el concepto de objeto y las formas de objetividad que Jaspers nos ofrece, son fundamento suficiente para la elaboración de una Metafísica objetiva, bien que ésta no aparezca formulada en las obras ni en la intención de Jaspers.

Ciertamente hemos de reconocer que el examen atento de *objeto* y *objetividad* en Jaspers revelan el lugar del universal y ofrecen fundamento para una fuerte articulación objetiva. Es asimismo cierto que Jaspers logra alcanzar, bien que de una manera vaga y confusa, la trascendencia del ser. Pero para poder levantar, a base de estos fundamentos, una Metafísica objetiva, se hace preciso el abandono del método antiintelectualista que es característico de Jaspers. Los caracteres propios de la existencia y su apertura a la trascendencia, que son los dos grandes descubrimientos de Jaspers, sólo pueden ser mantenidos en el clima de una filosofía intelectualista. Pero esto equivale a superar a Jaspers dejando de lado a Jaspers.

Por otra parte, la elaboración de una Metafísica, a base de los conceptos de objeto y trascendencia no sería posible sin el puente de la analogía, contra la cual Jaspers se ha pronunciado abiertamente.

Por lo demás, el esfuerzo de Armbruster para llegar a la comprensión de Jaspers, el método de interpretación, la claridad con que expone, su labor crítica y la bibliografía rica y abundante de que hace alarde, son dignos de ponderación.

R. RIESCO.

REGIS JOLIVET, *Aux sources de l'existentialisme chrétien: Kierkegaard*. Págs. 228. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1958.

He aquí un estudio profundo y ameno sobre el filósofo Kierkegaard en la triple dimensión de su vida, personalidad y doctrina.

Kierkegaard, antes casi olvidado, se puso de moda en el mundo culto de la fiebre existencialista consiguiente a la segunda guerra mundial. Fue un pensador atormentado, fiel generalmente al luteranismo danés. Abordó valientemente en sus escritos (recordemos su famoso *Diario*) la problemática existencial (religiosa y filosófica) que tanto inquieta al hombre moderno.

El nombre del autor es asaz conocido en los medios intelectuales. Régis Jolivet es desde 1926 profesor de filosofía en Universidad Católica de Lyon. El pensamiento de Jolivet hunde sus raíces en los sistemas agustiniano y tomista, al par que se abre a las auras de la filosofía moderna. Entre sus obras sobresalen: *Traité de Philopohie* (4 tomos), y *Les doctrines existentialistes, de Kierkegaard à J. P. Sartre*.

Comienza el libro con un estudio biográfico de Kierkegaard. Continúa con un análisis psicográfico (conflicto interior, melancolía, fe). Viene después una amplia exposición de la doctrina kiekegaardiana (estadio estético, estadio ético, estadio religioso). Y termina el autor estudiando las relaciones de Kierkegaard con Lutero, y el valor actual de su existencialismo cristiano.

M. F. MANZANEDO, O. P.

Recherches de Philosophie. II: Aspects de la Dialectique. 376 págs. Desclée de Brouwer, París, 1956.

Recherches de Philosophie es una publicación, que promete ir apareciendo con una periodicidad anual. Son verdaderos tomos, densos, sobre diversos aspectos fundamentales de la filosofía. Están publicados por «La asociación de profesores de Filosofía de las Facultades e Institutos Católicos de Francia». Una cuidadosa selección tanto de temas como de las firmas que colaboran, avalan grandemente cada uno de los tomos de esta prometedora publicación.

El tomo primero abordaba el tema *Histoire de la Philosophie et de la Métaphysique. Aristote, saint Augustin, saint Thomas, Hegel*. Los problemas fundamentales de la Metafísica, según los más grandes filósofos de todos los tiempos.

En este segundo tomo, se tratan preferentemente temas de Lógica, como ya su título lo indica: *Aspects de la Dialectique*. Investigar la estructura íntima del pensamiento humano, tanto en su dimensión formal, como en sus implicaciones prácticas, temporales, y en las interferencias de la libertad y del medio ambiente, en cuanto que tienen alguna influencia en la estructura mental es una labor que ha interesado siempre, especialmente en los mejores tiempos de la investigación filosófica. Este segundo tomo de *Recherches de Philosophie* quiere ser una aportación sincera a esta búsqueda incansable e insoslayable de la *verdad* de nuestro propio pensamiento, al mismo tiempo que un inventario de las aportaciones de otras épocas.

No pretende este tomo agotar los temas, ni siquiera intenta agrupar los más posibles. Como su título indica, solamente recoge algunos *aspectos*, si bien estos aspectos son tratados con amplitud y hondura.

Se abre el tomo con un extenso estudio de André Marc, S. J., *Método et Dialectique*, en donde el autor expone el método que ha guiado sus propias investigaciones y los fundamentos de sus trabajos sobre la *Psicología Reflexiva*, la *Dialéctica de la Afirmación* y la *Dialéctica de la Acción*.

A continuación, un artículo de P. Ricoeur, *Négativité et Affirmation*, que quiere ser una especie de «filosofía de la negación», sobre todo en su

aspecto lógico, aunque sin olvidar las ineludibles implicaciones ontológicas que lleva consigo, ya que toda negación supone siempre una afirmación originaria del ser. Esta es la conclusión del autor, que confirma, contra los existencialistas actuales, con el resultado de investigaciones antiquísimas de la filosofía griega en este sentido.

Los estudios siguientes son más bien de carácter histórico. Recogen principalmente dos tendencias filosóficas de marcado signo dialéctico.

El primer grupo se refiere a la dialéctica de los filósofos de la línea platónica: Kostas Axelos, *Le Logos fondateur de la dialectique: le verbe poétique et le discours philosophique*. Otro estudio del P. Dubarle, O. P. *Dialectique et ontologie chez Platon*. Sobre la dialéctica de Plotino, Christian Tutten, *Dialectique et procession chez Plotin*. Y sobre el platonismo cristiano, Jean Pépin: *Univers dionysien et univers augustinien*.

Finalmente sobre la dialéctica hegeliana y marxista: Henri Niel, *Dialectique hégélienne et dialectique marxiste*. Para terminar con un amplio estudio de carácter más general de Agustín Sesmat, *Dialectique hamelinienne et philosophie chrétienne: réflexions sur la perfectibilité de l'ontologie classique*. De acuerdo, en principio, con esta perfectibilidad. Pero no siempre por los caminos que propugna el autor, ni de todos los puntos que él critica, con frecuencia por desconocimiento evidente de las soluciones de esta filosofía. No obstante, esta crítica, siempre comprensiva y benévola, es acertada en otros puntos, y siempre conveniente para que la filosofía perenne no se nos duerma entre las manos, sino que esté siempre vigilante, consciente de su propia verdad, y de su misión de ir incorporándose, asimilándose los descubrimientos de las ciencias modernas.

Una última sección de *Notes et Chroniques* completan este segundo tomo de *Recherches de Philosophie*. Entre las notas merecen destacarse las de J. Jolivet, *L'esprit scholastique* y de F. Guimet, *Actualité de Duns Scot*. Entre las crónicas figura la de J. Pépin, *L'Orientation actuelle des recherches agustiniennes* a propósito del Congreso Internacional Agustiniense, celebrado en París, en 1954. Termina el tomo con varias notas sobre diversos temas de la filosofía en la actualidad: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Heidegger en France, de Faïze Mikhaïl; *Une "Critique formelle" de la dialectique*: Brice Parain, por L. B. Geiger; *Liberté et Histoire*, sobre la obra de P. G. Fessard, a cargo de François Roustang.

L. DE GUZMAN.

J. ZARAGÜETA, *Filosofía y Vida*. III: *Soluciones*. 699 págs. Consejo Sup. de Investigaciones Científicas, Madrid, 1954.

Entre los «filósofos» españoles contemporáneos, don Juan Zaragüeta ocupa, por su larga tarea docente en la cátedra de Psicología racional de la Universidad de Madrid y por su vasta producción literaria, un puesto destacado. Jubilado de su cátedra, sigue trabajando como director del Instituto «Luis Vives» de Filosofía, como miembro activo de sociedades filosóficas y como escritor fecundo.

La obra *Filosofía y Vida* es la más sistemática y personal del autor. Comprende tres gruesos volúmenes, de los cuales el primero describe la

vida mental, el segundo estudia *problemas y métodos* de la misma, y el tercero desemboca en las *soluciones*. En conjunto es una especie de psicología crítica del ser y del pensar humanos. Una *Suma* amplísima, a veces agobiante, de la problemática más específicamente humana.

El vol. III, el que ahora se reseña, es el principal, como corona y remate de toda esa ingente labor descriptiva y analítica que le ha precedido en los dos anteriores. Empieza por intentar una solución al problema gnoseológico o crítico del conocimiento, que es una puerta necesaria de acceso a la filosofía; establecida esta solución de un modo relativamente fiel a la tradición de la «escuela», pasa a *solucionar* «los problemas que se proponen al hombre en el ámbito del mundo visible», centrados en los verbos *saber* y *hacer*, incluyendo en el *hacer* también el *decir*. Partiendo de esta base subdivide —para un mejor estudio— estos problemas en dos grandes secciones —conocimiento puro, conocimiento valoratorio— que, a su vez, comprenden una amplia gama de tratados connexos. Así, por ejemplo, los problemas del saber cognoscitivo u Ontología abarcan minuciosos análisis de su perspectiva espacial o cosmográfica y de su perspectiva temporal o historiográfica tanto natural como humana; pasa luego al saber de orden ideal o científico y en él considera la serie de disciplinas que, en su concepción filosófica personal, lo integran, como el estudio del ser material —*Somatología*— en sus aspectos físico, químico y biológico, el estudio del hombre —*Antropología*— en todos sus más peculiares matices, como son la Fisiología, la Psicología y la Psicofisiología; después de la consideración del ser material y del ser humano, aborda el tema del ser en general —*Ontología*—, regresando del orden ideal al orden real nuevamente, «no para constatarlo como se hizo antes, sino para explicarlo a la luz de las leyes de él extraídas al idealismo»; por este procedimiento la historiografía «se hace historiología en sus dos ramas de historia natural e historia humana». Parejamente al estudio del saber cognoscitivo analiza el saber estimativo —*Axiología*—.

Esto en cuanto al *saber*; en cuanto al *hacer* humano engarza una serie de problemas, desde su ángulo filosófico, como son la revisión de las diversas clases de técnica, de los problemas del hacer jurídico y del hacer moral, «que a la eficacia añaden la valiosidad». Hacer técnico, hacer jurídico, hacer moral. El autor pretende construir un tratado del hacer moral con gran amplitud de criterio, que implique todo lo valioso «en su triple dirección de lo Bueno (*Ética*), de lo bello (*Estética*), y de lo verdadero (*Noética*), como fines de la vida a lograr por medios lícitos». En el tratado del hacer jurídico encuadra, partiendo de «la libertad como centro de gravedad de las más agudas controversias actuales», el estudio del funcionamiento y organización de la autoridad estatal «conjugada con la actividad de los súbditos y la de los diversos Estados entre sí», y el análisis de la realización de la justicia «bajo el signo del posible *bien común*» tanto en el orden económico como en el cultural. Un apéndice ofrece una síntesis de la llamada «Moral profesional».

Remontándose de la tierra del mundo visible y de la vida humana, en la última parte del III Volumen se abisma en escudriñar «el gran problema del Primer Principio invisible del mundo: Dios» (*Teología racional*);

y esto en una doble perspectiva: «del Ser de Dios en sí y su conocimiento por el hombre en su existencia y en su esencia analógicamente representada, por la doble vía de la *experiencia externa* de lo dado al hombre como hecho, tanto en el mundo físico como en sí mismo, y de la *experiencia interna* del quehacer del propio hombre en su vida»; la segunda perspectiva es la «de Dios en orden al mundo y al hombre por la vía de la *Creación* de éstos por Dios, y del retorno del hombre a Dios con la *Religión* en esta vida presente y en una vida futura que supone la inmortalidad del alma».

Como se ve, la obra representa un colosal esfuerzo por reducir a síntesis enciclopédica toda la filosofía. Los fallos más notables que pudieran señalarse derivan del mismo esfuerzo: el esquema resulta a veces un poco forzado, harto anchuroso, y quizá difuso. El método ha sido ensayado modernamente varias veces. Como el autor confiesa, «el espíritu con que está concebida la obra» es la fidelidad «a la filosofía clásica en lo doctrinal fundamental, pero conducida con un método que no dejará de sorprender, favorable o desfavorablemente, a quien esté exclusivamente familiarizado con las formas históricas del pensamiento tradicional». El criterio para solucionar las controversias filosóficas ha sido el eclecticismo: un «criterio nada forzado de armonía entre lo antiguo y lo nuevo».

Los méritos radican también en el esfuerzo realizado, como corona de una dedicación larga a los problemas de la filosofía; el estudioso encontrará en la obra una visión conjunta de todo el ser y de todo el hacer intelectual del hombre vistos desde un plano filosófico, claro y denso.

A. HUERGA, O. P.

JOSE M. VALLICROSA, *La obra, "Forma de la tierra", de R. Abraham Bar Hiyya Ha-Bargeloni*. Traducción del hebreo, con prólogo y notas. 126 páginas. Madrid-Barcelona, Consejo Sup. de Invest. Cient., 1956.

Magnífica traducción y comentario de la famosa obra de Abraham bar Hiyya, escrita en 1132-1133, e inspirada casi totalmente en Al-Fargani. De índole sobria y didáctica, vino a ser el Manual obligado de las escuelas hebreas y cristianas, sobre todo en la época del renacimiento.

Para su traducción, fiel, tersa y elegante, el ilustre hebraísta ha utilizado las ediciones de Basilea, 1526, y Offenbach, 1720, junto con los manuscritos de la Bodleiana de Oxford y de la Biblioteca estatal de Munich.

S.

ADRIAN ZULUETA, S. I., *Nociones de antropología*. Págs. 272. Fax, Madrid, 1957. Ptas. 50.

El P. Zulueta nos ofrece en esta obra un excelente manual para introducirnos en el estudio de la antropología. Se divide en tres partes. *Antropología física* que estudia los métodos e instrumentos de trabajo en esta disciplina, los caracteres osteológicos, físicos externos, fisiológicos y anatómicos del hombre (pp. 17-44). *Antropología comparada*, primero del hombre con los antropoides y luego de las diversas razas humanas entre

sí (pp. 45-100). *Antropología prehistórica* que es seguramente la más importante por los problemas que presenta relativos al origen del hombre (pp. 101-241).

A nuestro juicio la obra logra plenamente el fin para qué fue escrita. Posee abundante información, expone cuidadosamente los hechos y enjuicia siempre con gran serenidad tanto los hechos mismos como las teorías propuestas para explicarlos. Dar soluciones definitivas es cosa que hoy día esta disciplina no puede ni siquiera intentar. La probidad científica y una saludable experiencia del ruidoso fracaso de tantas teorías que pensaron haber descubierto la clave para explicar todos los problemas antropológicos, exigen serenidad y moderación en los juicios. Teorías que un momento parecieron fundadas, resultaron insuficientes para dar razón de nuevos hallazgos. El antropólogo más que ningún otro investigador necesita ser parco en la elaboración de conceptos que aspiren a poseer un valor sistemático universal. El estado actual de su ciencia no lo permite.

El P. Zulueta tiene plena conciencia de la situación presente de su disciplina y no se deja llevar de falaces idealismos. Prefiere la seguridad del dato comprobado a la fácil pero inconsistente teorización. Aceptar los hechos demostrados, explicarlos en lo posible y saber esperar nuevos esclarecimientos: tal es la postura del P. Zulueta. Su obra indudablemente prestará buenos servicios en los centros de formación y llevará ideas claras y bien definidas a la mente de cuantos se interesan por estos temas de los orígenes de la humanidad.

FR. A. BANDERA, O. P.

BERNARDO BRAVO, S. I., *Angustia y gozo en el hombre*. Aportación al estudio de la antropología agustiniana. 212 págs. Editorial Razón y Fe. Madrid, 1957.

Se aborda en este libro un tema altamente sugestivo: angustia y gozo en el hombre, tal como espejean en la mente agustiniana, en la mente del «primer hombre moderno».

Es el hombre una paradoja viviente. Es un ser mixto de materia y de espíritu, de bestia y de ángel. Encarna una lucha mortal entre dos apatencias contrarias, que desgarran la entraña de una misma alma.

San Agustín se sintió atraído por dos misterios abismales: el misterio de Dios y el misterio del hombre. El segundo misterio está inmerso en el primero, y sólo puede resolverse, en auténtica antropoteología. El ser enigmático del hombre no fue comprendido por la filosofía de altos vuelos, llamada neoplatonismo. Agustín fue el primero en descifrar ese misterio. Enseñó a los hombres de todos los tiempos a trascender su propia angustia vital, reverter a su propia intimidad y anclarse en el gozo inamisible del Ser Perfecto.

El hombre se encuentra lejos, muy lejos, del Ser Perfecto; siente la angustia de su finitud óptica y la puntura de su fugacidad vital. Mas Dios se compadece de él, y le alarga hasta el abismo su poderosa mano. Le indica la vía de la salvación y le presta avíos para la difícil escalada.

Estamos distanciados de Dios por la distancia moral de la deseme-

janza. Para salvar esa distancia tenemos que asimilarnos a El. Nos acercamos a Dios no con pasos corporales, sino con afectos del alma. Fuimos creados a imagen de Dios. Al pecar, perdimos esa imagen, y ahora es menester recobrarla y reesculpir la en nuestra alma. Esta es la semejanza con que podemos y debemos acercarnos a Dios. Nuestra meta no es ser caos en el pecado, sino cosmos en Dios.

El autor destaca luminosamente la importancia clave de ese concepto de semejanza en el complejo doctrinal del Hiponense. Comienza estudiando el neoplatonismo y la influencia que en San Agustín ejerció Platón a través de Plotino y de su escuela. Analiza a fondo las obras agustinianas, sin olvidar la bibliografía posterior sobre el tema. Así aparece Agustín como desvelador de toda la problemática inquietante del hombre moderno, como propulsor de todas las ciencias humanas, y especialmente de la pedagogía del «hombre interior». El agustinismo —concluye— implica la verdad total hecha vida en el corazón del hombre.

FR. MARCOS FERNANDEZ, O. P.

EUSEBIUS SCHARL, O. F. M., *Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit in der Moralthologie Johann Bap. Hirscher* († 1865). Págs. 192. Verlag Fred. Pustet, Regensburg, 1958, DM 11,80.

El estudio presente es el vol. 6 de los Estudios para la Historia de la Teología Moral Católica, publicados por Michael Müller.

Se trata de una tesis doctoral sobre la Teología Moral de Hirscher, enfocada desde el problema de la libertad y de la ley. Los propósitos del autor de hacer un estudio mucho más amplio y diríamos exhaustivo, a juzgar por la bibliografía y por el gran esquema primitivo que se nos presenta en un apéndice, fueron truncados por la guerra primero y después por la muerte.

El autor desarrolla su tema de la siguiente manera:

Primeramente echa una mirada sobre las posibles influencias en la formación de Hirscher: desarrollo de la Teología en Alemania al declinar la Escolástica a fines del siglo XVII, considerando preferentemente los aspectos del tema a tratar, para determinar de este modo el carácter de la Teología Moral que Hirscher encontrara; destierro de la Escolástica por la Ilustración y gobiernos, absolutización de la razón, racionalismo, liberalismo y consecuencias, cosas que más o menos influyeron en el pensamiento de los teólogos y hombres que formaron a Hirscher o con quienes él tuvo contacto (Hug, Wanker, Drey, etc.).

A continuación trata de los conatos habidos entonces en dicho ambiente por levantar construcciones teológicas sobre el terreno de la Revelación: reacción contra la Ilustración y Racionalismo y vuelta a las fuentes —a la S. Escritura—, buscando el lado práctico, lo concreto, una construcción científica en consonancia con el espíritu de la época; encuentro de la idea del Reino de Dios, que será fundamental en la Teología de Hirscher, como lo es su aversión a la Escolástica.

En todo esto se hace notar a veces las mutuas influencias entre teólogos Católicos y Protestantes (Hess, Schwartz, Schleiermacher, Jacobi, etc.).

Hay conatos también por una doctrina cristiana de la conciencia, escapando al subjetivismo por el recurso a la Revelación.

En el II Capítulo estudia el autor los rasgos fundamentales de la Teología de Hirscher: método y peculiaridad de la ciencia de la fe; la Moral cristiana como ciencia sistemática; exigencias de la teología práctica.

Un último capítulo está dedicado a estudiar la ordenación entre Libertad y Ley en la Teología Moral de Hirscher; el Reino de Dios principio moral; posición del hombre en el Reino de Dios; ley y conciencia; función de la fe en la moral cristiana.

El problema Libertad y Ley lo ha resuelto Hirscher por la relación entre la Libertad y la Verdad: una Libertad que no fuera según la Verdad no sería válida, no sería Libertad.

El trabajo interesante de por sí lo es más, a nuestro modo de entender por los parecidos de la época de Hirscher y la nuestra. Hirscher —al igual que otros teólogos de su tiempo y del nuestro— quiso construir una teología en consonancia con el pensamiento de entonces. Aunque no se le puede llamar simplemente Idealista o Romántico, no deja de ser chocante la apropiación de conceptos, expresiones y manera de enfocar las cuestiones propias de la mentalidad de la época. Tanto Hirscher como otros teólogos de su tiempo escaparon al Idealismo y Romanticismo en puntos graves sólo por basarse ante todo en la Revelación: nadie podrá negar los peligros de haber pretendido exponer el pensamiento cristiano en fórmulas de Filosofías fundamentalmente erróneas. Al lado de sus aciertos y agudos análisis psicológicos, al igual que de su presentación del pensamiento teológico más concreta y viva que lo fuera en no pocos Escolásticos de la decadencia, es de lamentar su falta de precisión en algún punto importante y los esfuerzos vanos para descubrir cosas mucho mejor expuestas y más desarrolladas ya en la Escolástica, a la cual se cerraron «a priori».

FR. L. LOPEZ, O. P.

JAKOB HOMNES, *Krise der freiheit. Hegel, Marx, Heidegger*. Págs. 332. Pustet, Regensburg, 1958. DM. 15,50 y 18.

Es sabido que los filósofos alemanes modernos son difíciles de entender. Por su voluntariosa manera de hablar han expresado sus pensamientos en una forma casi cifrada para el común de los mortales.

Homnes en su última obra *Crisis de la Libertad* empieza por descifrar e intenta presentar con palabras más sencillas (aunque no simplificando) la postura filosófica de la tecnicista religión mundana para aquellos que sin ser especialistas en cuestiones filosóficas, contemplan el tiempo y la vida con ojos vigilantes.

La concepción moderna del mundo intenta guardar y defender al hombre, la persona, contra «las cosas» de la naturaleza real con sus condiciones y exigencias. El mundo debiera ser campo y materia para la realización de la persona humana.

El autor aprecia esos deseos, pero defiende, sin embargo, con respecto a la realidad aquella posición que es postulada por el derecho natural; una posición en que el hombre se reconozca como creatura, y teniendo conciencia de ello, permanezca obediente en la totalidad de la creación y al orden de la misma.

En la defensa de este orden la doctrina de Santo Tomás manifiesta su fuerza, pues en ella la actitud del hombre en cuanto creatura y su dignidad individual y personal grandeza están en una misma relación.

Precede a este estudio una buena introducción. Las ideas fundamentales comunes son tratadas en un capítulo introductorio (La Esencia tecnocrática de la Dialéctica moderna); mientras que en el último trata de la garantización o protección del derecho natural de la libertad. Un capítulo medio manifiesta el desarrollo y la radicalización de la Dialéctica moderna en un análisis científico.

FR. D. A. WEBER, O. P.

V. KIRCHER, *Die Freiheit des körpergebundenen Willens*, 198 págs. Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz, 1957. Precio: 16 frs. suizos.

Interesante disertación doctoral de la Universidad de Friburgo (Suiza). El problema de la libertad de los afectos y movimientos corporales voluntarios es uno de los más importantes en psicología, en pedagogía y en ética.

Una primera parte está dedicada a la exposición del mismo, según los datos y las soluciones aportadas por Pradines, Greeff y Ricoeur. Soluciones incompletas, aunque contengan elementos aprovechables.

Mucho más perfecta y profunda es la que ofrece la psico-fisiología tomista, que la autora conoce muy bien y que la hace valor admirablemente.

Estudio matizado y muy al día, que servirá para orientar debidamente las investigaciones y las aplicaciones prácticas de la Pedagogía en estos problemas tan delicados y complejos.

R.

J. C. GARCIA-BORRÓN, *Séneca y los estoicos* (Una contribución al estudio del senequismo), 284 págs. Consejo Sup. de Invest. Cient. Madrid, 1956.

Disertación doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. El autor, actualmente Catedrático de Filosofía en el Instituto de Lorca, revela poseer un gran talento filosófico. Su obra, penetrante y original, se lee con interés creciente.

Conoce perfectamente las obras del filósofo cordobés y los estudios consagrados a ellas. Los tiene en cuenta, pero con simpática independencia, que le hace preferir el estudio directo y personal de las mismas. Con ello ha conseguido dar una interpretación y una versión original del senequismo del propio Séneca. Versión que podrá discutirse en algún que otro detalle, pero que se impone al respeto del lector avisado. Nos agrada particularmente la idea de que Séneca no es un estoico de escuela, ni tampoco un filósofo tributario de una metafísica ni de una lógica. Su ética es, ante todo, personal y personalista, que valora en primer término la dignidad de la persona humana.

Lo relativo al llamado senequismo español, con ser interesante, no nos satisface tanto.

Hacemos votos por que el autor siga cultivando sus aficiones filosóficas y dándonos obras tan hermosas, para gloria de la filosofía española.

R.

H. ROH, *Cómo ser alguien*, 160 págs. Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1958., Ptas. 40.

La obra de Henri Roh, que lleva por título la sugerente idea «Cómo ser alguien», despierta el interés del lector más exigente, y forma la conciencia de la juventud en orden al fortalecimiento de la voluntad.

Pocas obras han llegado a nuestras manos que con tanto placer hayamos podido saborear. Las sentencias que en multitud de párrafos se contienen forman un arsenal valiosísimo para predicadores, formadores y directores. La fuerza de las ideas que despiertan en el hombre un sincero apetito de verdad y de entrega al deber es extraordinaria.

C. A.

A. TERSTENJAK, *Psicologia e Pedagogia nell'insegnamento religioso*. 388 páginas. Società Vita e Pensiero. Milano, 1955.

La enseñanza religiosa del alumno suscita siempre en los métodos pedagógicos verdaderos problemas que hay que resolver, si queremos que tal enseñanza cale en el alma de los educandos, de un contenido enjundioso y de una doctrina segura.

Se aborda valientemente el tema desde todos los ángulos de visión. Una introducción, que sirve de maravilloso pórtico, expone el método de la enseñanza religiosa en el marco de una educación integral, y el método de esa misma enseñanza a través de la historia.

Sus páginas nos ponen frente al fin religioso-educativo en la instrucción religiosa abarcando en su admirable explicación el tema sugestivo acerca del «educador religioso» y los distintos aspectos del educando.

Estudia con extensión y profundidad las ventajas de la educación religiosa desde el punto de vista ontológico, psicológico y metódico, para terminar con unas páginas luminosas sobre la labor religiosa educativa.

Estamos frente a una obra de interés religioso y pedagógico con orientaciones amplias y seguras para los que quieren hacer de la enseñanza religiosa una labor eficaz y auténtica.

P. L. M.

A. GALTER, *El nuevo Papa: Juan XXIII*. 232. págs. Ediciones Studium. Madrid, 1958. Ptas. 65 y 95.

Alberto Galter ha tenido ocasión de aproximarse al nuevo Papa, adelantándose a presentarnos la personalidad de Juan XXIII. Y lo ha logrado. Hoy, a través de la prensa e información gráfica, enlazamos escenas actuales con la vida pasada del «Patriarca optimista», de origen campesino y vocación sacerdotal, como San Pio X, relatadas en esta primera biogra-

fía. El retrato de Juan XXIII, hábilmente transmitido por el escritor, justifica esta corriente de simpatía y afecto del mundo hacia el Papa Roncalli. Su intimidad, gustos y costumbres reflejan una bondad y ejemplaridad a la par que una gran erudición, talento y decisión extraordinarias para desentrañar y encauzar los complejos problemas actuales del mundo cristiano.

A lo largo de estas páginas se pone de relieve la dilatada y profunda experiencia del Santo Padre, ejercitada a lo largo de una variada e internacional misión al servicio de la Santa Sede, ahora corroborada en los mensajes y alocuciones del primer mes de Pontificado. Los lectores captarán en esta obra el deseo del autor: el perfil del estudiante, del hombre, del sacerdote, del profesor, del diplomático, del ardiente pastor de almas, sobre el que recayera el sople del Espíritu Santo para suceder a Pío XII. ¡Con cuánto interés y fruición se siguen las páginas cuajadas de anécdotas, de las primeras semanas de Pontificado! Acompaña a cada uno de los capítulos una interesante información gráfica, que ilustra la amena lectura de esta atractiva biografía.

J. M.^a P.

A. HATCH y S. WALSHE, *Corona de gloria. Vida del Papa Pío XII*. Versión del inglés por F. XIMENEZ DE SANDOVAL. 262 págs. Espasa-Calpe, Madrid, 1958.

Los editores en una nota preliminar explican la finalidad con que emprendieron la publicación de esta obra y la que impensadamente le depararon las circunstancias. «Cuando estábamos terminando la impresión de *Corona de Gloria, Vida del Papa Pío XII*, y era la suprema ilusión de esta Editorial enviar a Su Santidad el primer ejemplar, como signo de nuestra filial devoción, se ha producido el día 9 de octubre su fallecimiento, que ha llenado de dolor y consternación al mundo. Nos asociamos a él rindiéndole el póstumo homenaje de esta obra, cuya edición original norteamericana se publicó el pasado año y que ha sido traducida en la mayor parte de las naciones».

Es enteramente supérfluo tratar de presentar la extraordinaria personalidad del Papa Pío XII. Su largo pontificado y la ingente labor que durante él realizó en beneficio no sólo de la Iglesia, sino también de la humanidad entera y de cada una de sus clases, lo han hecho conocer y amar de todo el mundo tanto y más que haya podido serlo cualquier otro personaje de nuestro tiempo. Durante los casi veinte años de su glorioso pontificado las miradas de todos los hombres de cualquier religión y raza se dirigieron hacia Pío XII como hacia el supremo rector y defensor de la humanidad. El mismo confesaba sentirse solidario de cualquier sana aspiración, de cualquier preocupación o angustia de los hombres.

La obra que presentamos recoge y documenta esta común admiración de la humanidad hacia Pío XII sin pretender escribir una historia completa y detallada de su vida y pontificado. El estilo es elegante, pero siempre al servicio de la historia, de tal manera que nunca aparece en primer

plano, sino que sirve tan sólo para realzar el contenido; y esto lo logra tan cumplidamente que el lector necesita hacer un esfuerzo para interrumpir la lectura. Es significativo que uno de los autores de esta interesante obra sea protestante.

Numerosas fotografías intercaladas entre los diversos capítulos aumentan la elegancia y amenidad de la obra. Z.

S. BLANCO, Pbro., *Como estrellas. Pío XII a los profesores y maestros*. 252 págs. Ptas. 41 y 57. *Los que en el estadio corren. Pío XII y la educación física*. Págs. 168. Ptas. 38 y 48. FAX, Madrid, 1958.

Dos nuevas compilaciones de enseñanzas pontificias sobre la educación y sobre el deporte. Quizá nunca se haya hablado tanto como en nuestro tiempo de educación y formación y quizá nunca tampoco hayan sido tan grandes las confusiones y desviaciones sobre la materia. Algunas modernas teorías acerca de la moralidad en general o concretadas particularmente al problema de la formación de la conciencia son tan erradas y tan inmorales que su difusión no puede menos de acarrear terribles males a la verdadera educación. La compilación hecha por S. Blanco sobre documentos de Pío XII será el mejor preservativo contra tan desorientadas y perniciosas teorías, y, al mismo tiempo, comunicará al lector un sano criterio educativo.

La compilación relativa al deporte no es, objetivamente hablando, tan importante como la anterior, pero también responde a una gran necesidad actual. Z.

G. ANSTRUTHER, O. P., *A hundred homeless years. English Dominicans 1558-1658*. Págs. 273. Blackfriars Publications, London, 1958.

El mismo Godfrey rechaza para su obra el calificativo de historia. No obstante, el presente volumen es, en realidad, un auténtico relato histórico de la vida dominicana durante los días aciagos y trágicos de la Reforma. A través de sus páginas, escritas en un inglés fluido y elegante, se nos narra lo que puede acaecer a una gran Provincia de cualquier Orden religiosa cuando pierde su centro y vaga por la oscuridad y sombras de la muerte durante un centenar de años sin hogar. Un libro escrito con mucho rigor crítico, que, a veces, huye hasta del detalle pintoresco y del excesivo colorido que suelen presentar obras de este género. Su estilo es fascinador no solo para el historiador, sino, incluso, para el lector en general. S. G.

BASILIO DE RUBI, O. F. M. Cap., *La última hora de la tragedia. Hacia una revisión del caso Verdaguer*. 192 págs. Editorial franciscana, Madrid, 1958.

Verdaguer contaba con méritos literarios más que suficientes para que los acontecimientos de su vida, si rompían la monotonía de una existencia fácil de sacerdote y capellán del marqués de Comillas, llegasen al público y fueran historiados. La cosa era irreparable.

Lo triste es que aquellos sucesos no dejasen muy bien parados a personas de dignidad eclesiástica y otras de reconocida virtud, ni aún a la persona misma del poeta. Hoy queda todo un poco lejos y ya no puede —como entonces— provocar escándalos periodísticos ni servir de estímulo a turbias campañas políticas.

Personalmente —estamos más cerca de la juventud que de la madurez— tuvimos de ello un primer conocimiento a través del escrito póstumo del agustino P. Miguélez —*El calvario de un poeta*—, que vió la luz en el semanario madrileño *El Español*. Escritas a raíz misma de la tragedia, con las cenizas aún vivas de la hoguera y por quien intervino activamente —y con éxito— en la rehabilitación canónica de Verdaguer, con la visión del problema que le presentaba una sola de las partes contendientes —la del poeta—, las páginas del P. Miguélez tienen un calor poco aconsejable para un dictamen de historia. Ahora, muertos los actores del drama y con distancia suficiente de años, era más fácil investigar y escribir sobre ello sin pasión ni partidismos. Lo que hace el P. Basilio de Rubí, trayendo a colación cuantos documentos —numerosos, como de historia reciente— se tienen a mano.

ES ésta una página triste en la vida de Verdaguer. Personas que le tenían por amigo y le admiraban como poeta, se ponen en su contra, y no con ánimo directo de hacerle mal. Entre ellas su Prelado, el obispo Morgades, que en ocasión solemne le ciñera las sienes con corona de laurel como a poeta de Cataluña; y el segundo marqués de Comillas, Vble. don Claudio López Brú, de quien Verdaguer había recibido durante muchos años protección y quien le dispensó hasta el final —aun en los peores situaciones, envuelto en la discordia— su admiración al poeta y su veneración al sacerdote bueno que siguió siempre viendo en él. No acertaron en el modo mejor de tratar a Verdaguer en aquellos momentos difíciles, incapaz éste de comprender la justicia de lo que se le pedía, psíquicamente fatigado y, si buen poeta, no tan bueno en ordenar según prudencia sus acciones.

No creemos que en poesía sea Verdaguer «el genio más grande de su siglo», como admirativamente le califica el P. Rubí (p. 22), pero si le conceptuamos con aliento épico excepcional y con delicadeza y ternuras lírica posiblemente superiores. Y si ésto nos predispone a su favor, otras causas nos mueven a no declinar de la razón que tuvieran sus opositores. Poeta grande y sacerdote bueno, con una bondad infantil; incapaz de discernir cuándo las personas en quienes había puesto una confianza desmesurada que no merecían, no jugaban con la misma rectitud de intención suya. Crédulo de imaginaciones de alumbados y envuelto —¡Dios nos guarde!— en la práctica de los exorcismos; limosnero manirroto del dinero propio y del que con tal destino le daba el señor marqués, y también del dinero que éste no le daba. Susceptible en grado no común, conceptuando precipitadamente enemigo a quien no se ponía enteramente de su parte, y malmandado, tampoco Verdaguer ayudaba a presentar su caso como en realidad era, ni cedía en cosas en que estrictamente debía ceder y en otras en que la prudencia aconsejaba hacerlo. Fácil además —según escribía el P. Ruperto M. de Manresa— a historiar y corporizar

la leyenda y a transformar, en cambio, en leyenda la realidad palpable.

Pero Dios, que escribe derecho con líneas torcidas, sacó su ventaja de los acontecimiento. Pues Verdaguer, al desmesurar imaginativamente su situación y traducirla poéticamente, nos dejó quizá lo mejor de sus escritos líricos. No supo ante los hechos reaccionar como un santo (¿cuántos de nosotros lo hubiéramos hecho?); sin embargo, escribió en términos de abandono y caridad como lo hubiera hecho un santo.

El tema tiene un interés circunscrito a determinados ambientes y personas. Por otra parte, el libro del P. Rubí no es de lectura fluida. Más que a una corriente de aguas mansas, habría que comparar sus páginas a ladrillos que, uno a uno, sobre sólidos cimientos, van terminando un edificio. Pero es, por eso mismo, una notable aportación a un capítulo de historia reciente. Y también —¿la historia maestra de la vida?— una buena lección de prudencia y humildad que aprender en cabeza ajena.

Completan la otra tres apéndice: el escrito del P. Miguélez aparecido en *El Español* —*El calvario de un poeta*—, con documentos que acreditan la acertada actuación del agustino en la solución del conflicto; una amplia relación del P. Manresa, y tres cartas de éste último que ilustran las relaciones del poeta con el Cardenal Vives y Tutó, juntamente con unos fragmentos de la oda que Verdaguer dedicó a éste con motivo de su elevación al cardenalato.

FR. FERNANDO SORIA, O. P.

J. R. CABAL, O. P., *Universidad de Guatemala*. 2 vols. de 134 y 154 págs. Guatemala, C. A., 1953 y 1957. D

Esta concienzuda obra sobre los orígenes de la Universidad de Guatemala viene a resultar una magnífica apología de los esfuerzos desarrollados por los misioneros para hacer surgir la cultura americana. Y entre ellos concretamente de los dominicos.

La universidad, en efecto, soñada ya en 1548 por el ilustrísimo Marroquín, primer obispo de Guatemala, comienza a surgir como una prolongación de las clases que los dominicos daban en su convento de Santo Domingo. Más tarde aparece el colegio de Santo Tomás de Aquino con sus clases de Arte, Teología, Filosofía, Sagrada Escritura y Cánones, que se transforma en Universidad por Real Cédula de 1676.

La labor de organización de profesorado llevó consigo una noble emulación entre los opositores casi todos clérigos, no exenta de incidencias desagradables, pero que produjo un notable florecimiento de los estudios. Al fin, la Universidad y sus Cátedras fueron confirmadas con Bula del 18 de junio de 1687 por el Papa Inocencio XI. Así quedó constituida la «Regia y Pontificia Universidad de Santiago de Guatemala».

En general esta obra constituye un acopio de materiales, con que los historiadores guatemaltecos puedan elaborar una parte tan seria de su Historia como es su Universidad. De hecho el autor se ha limitado

a su origen, fundación y organización, dejando así el campo abierto a nuevos trabajos. J. H.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 11 Band. VIII-248 págs. Aschendorff, Münster, 1955.

El presente volumen, que constituye el 11 de los *Estudios reunidos sobre la historia de la cultura de España*, perteneciente a las *Spanische Forschungen* de la Görresgesellschaft, está dedicado a la memoria de H. Finke, fallecido el 13 de junio de 1955, uno de los tres miembros del *Spanisches Kuratorium* de dicha sociedad.

Se recogen en el presente volumen los estudios siguientes:

Un *Prólogo*, de J. Vincke, sobre las actividades del ilustre hispanista Dr. Heinrich Finke. *El hombre fósil de España*, por Santiago Alcobé. *Sobre toponimia ibérica*, por Karl Treimer. *Características regionales de los Formularios Sepulcrales Cristianos*, por José Vives. *Nomenclatura Hagiográfica y Personal en la Marca Hispánica hacia el año 1000*, por Antonio Griera. *Estudios sobre la historia del concordato español de la alta edad media. El Concordato español de 1482*, por Clemens Bauer. *Rex Navarrae. Notas sobre la intitulación real diplomática en el reino de Navarra*, por Felipe Mateu y Llopis. *El b. Fra Mateu d'Agrigento a Calunya i Valencia. Notes sobre la vida religiosa a una cort del Renaixement*, por Jordi Rubió. *La autobiografía de Don Martín Pérez de Ayala*, por Hubert Jedin. *Gonzalo Fernández de Oviedo contra Carlos V sobre la situación en Santo Domingo*, por Enrique Otte. *De las fuentes musicales de Cerones*, por Karl G. Fellerer. *La poesía española de la Edad Media a la luz de la crítica del P. Martín Sarmiento (1695-1772)*, por Heinrich Bihler. *Werther en España*, por Robert Pageard. *Sobre el tema: Donoso Cortés y Alemania*, por Edmund Schramm. *Ulrich von Hassell, Cónsul general en Barcelona. Relaciones económicas hispano-alemanes*, por Georg Schreiber.

A.

JOSE GOÑI GAZTAMBEIDE, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, L-724 págs. («Victoriensia», vol. 4), Vitoria, Editorial del Seminario, 1958.

Cuantos están un poco familiarizados con la historia político-religiosa de España comprenderán el valor excepcional de un libro como este, sabiendo que en su elaboración se ha tenido en cuenta el enorme caudal de documentación inédita que atesoran sobre el tema nuestros archivos y más aún el Vaticano. Si atraídos por ese interés se deciden a recorrer sus páginas, comprobarán además el esfuerzo perseverante del autor en la lectura de infinidad de trabajos afines y sobre todo en la búsqueda del material inédito disperso por esos centros, en su análisis, y utilización adecuada para elaborar con ello el relato auténtico de las vicisitudes de la Bula de la Cruzada a través de cerca de un milenio, estudiándola en su causa eficiente, la concesión pontificia, y en sus frutos o causa final, el duelo a muerte del pueblo hispano con los enemigos de Cristo. La frecuencia con que tropieza el historiador con el tema de la Cruzada hacia

más necesaria esta visión panorámica, la única que permite valorar en cada caso su influencia en el curso de los hechos.

El poder civil solía contar con la Bula de la Cruzada siempre que la seguridad del Estado se hallaba en peligro por la amenaza exterior de parte de los infieles. Y como ese fue el caso de España a partir del siglo octavo, una vez que se inició la reconquista, la Bula se convirtió en institución casi permanente. En la concesión pontificia era frecuente el regateo: por parte del otorgante, para que surtiera efecto máximo sin malversaciones; por parte del demandante, para que la gracia fuese amplia sin cortapisas. Esa posición antitética adquiría a veces proporciones extraordinarias, con divergencias de criterio que parecían afectar a la misma finalidad de la empresa. La documentación pontificia, la más abundante y sistemática, ha conservado memoria de esos trámites con las incidencias y abusos en la predicación de la Bula, inversión de fondos, organización de fuerzas, etc. En ella (con excepción del registro de Súplicas, que es el básico y también el más rico) ha bebido ampliamente el autor para darnos un relato minucioso sobre la marcha de la Cruzada en sus diversas etapas, enriqueciendo así el caudal informativo acerca de hechos y actividades de gran transcendencia en la historia nacional. Son especialmente valiosos, por el variado material que en ello se utiliza, los capítulos en que se narra la conquista de Granada y los que se consagran a la política del emperador y de Felipe II relacionados con la Bula de la Cruzada.

La anotación al pie de página de las fuentes originales y de la literatura respectiva garantizan casi siempre las afirmaciones del texto. El mismo cuidador en no aventurar suposiciones o fallos decisivos cuando faltan las pruebas da al relato una gran consistencia.

Dentro de esa calidad de ley que predomina en el libro, hay algunas descuidos casi siempre de detalle.

No comprendemos por qué el autor se muestra tan exigente con los Reyes Católicos y aún con el Emperador y con Felipe II, siendo en cambio tan benévolo con los Papas que se resistían a condescender con sus demandas. Unos y otros, salvo contadas excepciones, daban excesiva preponderancia a los intereses políticos, encubiertos o manifiestos, con la única diferencia que los pontífices hacían hincapié en la opresión del clero, tratándose de la Cuarta, y en la relajación de la disciplina en caso de la Cruzada, y los monarcas, en la falta de recursos para conjurar peligros de transcendencia máxima. El pagano era siempre Juan Español, cuya defensa material y espiritual corría de ordinario a cargo de nuestros reyes; pues cuando ellos la desatendían, de Roma no solía venir el remedio. En cambio, cuando allí alargaban la mano en la concesión de gracias, exigían la recompensa contante y sonante. Con razón pudo escribir Cisneros en 1516: «Las cosas de aquella corte (la Romana), van muy mal; así es necesario que el rey nuestro señor vaya a la mano al Papa y le escriba su parecer».

Lo que se dice acerca de Pedro de Osma necesita también algún complemento y aclaración. Efectivamente, aquel malogrado maestro parece

que estudió en París hacia mediados del siglo xv. Nuestro autor lo afirma, pero sin alegar comprobante. El testimonio más autorizado que conozco es el de Báñez, que le llama «doctor Parisiensis» (*Comentarios a la III P.*, tomo II, Salamanca, 1953, pág. 85). Allí pudo Osma recoger especies que, si de momento no arraigaron en su mente, al correr de los años, a impulso de dificultades más o menos fundadas, habían de servirle de escollo. Una de esas nuevas fue la creencia infundada de que entre los griegos y orientales no existía la confesión auricular y específica de los pecados, los cuales «ut dicunt, reconciliantur per confessionem generalem» (Préxano, cap. 63). De ahí a concluir que la confesión específica y auricular es de institución eclesiástica no había más que un paso.

Por otra parte, en Borgoña circulaban entonces doctrinas acerca de las indulgencias y del poder de las llaves que debían tener gran afinidad con los errores de Osma. En una bula de Nicolás V datada a primero de junio de 1448 se lee: «Sane, sicut intelligimus, in nonnullis Burgundiae partibus plerique saeculares et regulares presbyteri, vel ex imperitia sive inadvertentia aut linguae lapsu, etiam nonnunquam in sermonibus publicis ad populum ac collationibus et disputationibus utrinque et hinc inde habitis, aliqua piarum aurium offensiva et quae omnino catholicae fidei et illius articulis ac sanctorum patrum et catholicorum doctorum traditionibus conformia non sunt, et praesertim indulgentiarum et remissionum peccaminum, necnon clavium ecclesiae et sacramenti poenitentiae materias concernentia affirmarunt, dogmatizarunt et praedicarunt, unde ibi gravia scandala successerunt, nisi apostolicae provisionis remedia salubriter provideatur, inter fideles et vulgares et populares partium illarum poterunt haereses varii periculosius pullulare». El papa manda a Juan, obispo Cabilonense, y a Antonio, obispo Sidonense, maestros en teología, que mediante la predicación y evangelización de aquella comarca, atajen el peligro y desarraiguen la mala semilla (Reg. Vat. 387, fol. 73v).

No es exacto, como se dice en la pág. 439, que Stegmüller haya descubierto en la biblioteca capitular de Oviedo los escritos de Osma. Siete años antes de aparecer su enumeración figura descrito aquel códice en mi libro sobre los manuscritos del maestro Vitoria (Madrid, 1928), libro que lleva él como guía en su primer viaje a España. En la pág. 125-126 del mismo puede verse la descripción del referido códice ovetense.

Respecto al *Compendium* de Osma sobre los libros 7-12 de la Metafísica de Aristóteles, además del de la capitular de Pamplona, se conocen otros dos manuscritos: el 1066 de la B. Real, hoy en la Universidad de Salamanca (ms. 2257), y el 103 de la Universidad Central, ambos descritos por mí en «La Ciencia Tomista», 34 (1926), p. 209.

En el capítulo XIX, al ocuparse de la suspensión de la Cruzada y de la Cuarta por Pablo IV, el autor ha pagado su tributo a los propaladores de la leyenda negra contra Melchor Cano, atribuyéndole haber sostenido que el papa no podía revocar la Cuarta (p. 529), cuando tan fácil le hubiera sido comprobar la falsedad de tal imputación, repasando el libro de Caballero, donde Felipe II y el Consejo real en cartas al cardenal de Sigüenza desautorizan el aserto del famoso breve, diciendo haberse expe-

dido «con siniestra información» (Caballero, p. 528, y 131). Y en corroboración de ello están las palabras del mismo Cano en carta al monarca: «En lo que toca a la Cuarta, yo ahora no me entrometo..., no embargante que de su poder (del papa), para revocarla yo no hablé ni había que hablar» (pág. 518).

La interesante bula *Quoniam maligna* de ocho de octubre de 1421, que el autor no ha podido encontrarla en el Archivo vaticano, según dice en la pág. 343, figura en Reg. Vaticano 354, fol. 86-87.

La que no ha estado a tono con la calidad del libro ha sido la tipografía. Algunos de sus descuidos se subsanan en la fe de erratas; pero hay todavía otras muchas faltas en los textos latinos del apéndice, y sobre todo supresión, repetición o transposición de líneas en las páginas 243, 344, 521, 531 y 637-638.

Fr. V. B. de H.

J. M.^a ALEJANDRO, S. J., *En la hora crepuscular de Europa*. 352 págs. Espasa-Calpe, Madrid, 1958.

Bajo este epígrafe, nacido al calor de la lectura de las palabras «caía el crepúsculo sobre Europa», del filósofo ruso Berdiaeff, y de otras de idéntico sabor del alemán Heidegger, cuando habla de la penumbra crepuscular en que nos movemos, recoge el P. Alejandro lo que había pensado, según nos dice en la presentación de la obra, para ser pronunciado en sus ciclos de conferencias. Nueve largos capítulos, pensados y meditados con la serena y profunda visión del filósofo y escritor. En ellos se estudia, con valentía y equilibrio, el problema de Europa. Europa, anota el autor, vive una época de crisis. Y no es una crisis efímera y superficial la que embarga a nuestro continente. No son los eternos vaivenes de la política ni de la economía, etc. —valores que también están, no obstante, en crisis— los que constituyen la gravedad del problema europeo. Nuestra crisis es *esencial*, abarcando una triple dimensión: la metafísica, la humana y la teológica. La *libido política* y la *libido económica*, según la frase de Arthur Koestler, en las que se regodea pecaminosamente Europa, constituyen problema, pero no *el problema*. Esos son problemas *consecuenciales*, que tienen una raíz más profunda en un problema original, en una crisis causal, en ese problema que arranca dolorosamente de las profundidades del ser de Occidente, según las expresiones del P. Alejandro. «La economía y la política, escribe, rozan la periferia, rizan la superficie de un mar profundo». Nuestra crisis es, según el P. Alejandro, seguidor en esto del francés, G. Marcel, metafísica. O si se quiere, nuestro mal estriba en una crisis *esencial* con la triple dimensión ya señalada. Un problema de *crisis metafísica*, que afecta a la constitución mental de Occidente, destruyendo sus bases racionales. Un problema de *crisis humana*, que afecta al hombre como individuo. Un problema de *crisis teológica*, porque estamos desembocando en la tragedia de un humanismo antropocéntrico, pero sin hombre y sin Dios. Y estos son los tres capítulos que, si bien forman la parte final del libro, constituyen lo esencial de la obra. En los seis anteriores el autor delimita

el terreno, situándonos ante el problema europeo, al mismo tiempo que nos señala una serie de fenómenos delatores del mismo. Es interesante a este respecto el capítulo que consagra a los deportes. El actual clima deportivo no deja de ser un franco indicio de decaimiento cultural. También creemos interesantes las páginas que el autor dedica al tema del diálogo y coexistencia.

S. G.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P.

IMPRIMATUR:

† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus

Salmanticae, 10-V-1959

Depósito Legal: S. 29.

IMP. "CALATRAYA"-SALAMANCA
LIBREROS. 13 TELÉF. 4119